Filosofisk-teoretisk årbog **#2**

Udgivelser i Paradoks 2021–2022

Asbjørn Gammelgård
Bastian Ljung Franch
Cecilie Eriksen
Ejvind Hansen
Esben Bøgh Sørensen
Frederik Boris Hylstrup Olsen
Hans Hauge
Jeppe Druedahl
Johannes Lundberg
Jon Auring Grimm
Jone Haug Køhler
Kristoffer Balslev Willert
Lars Tønder
Martin Hauberg-Lund Laugesen
Mogens Pahuus
Morten Ebbe Juul Nielsen
Niels Wilde
Ole Morsing
Peter Clement Lund
Sasha Bøtker Larsen
Sebastian Jon Holmen
Silas Marker
Steen Nepper Larsen
Sune Frølund
Susanne Possing
Tone Grosen Dandanell
Yannick Svensson

Filosofisk-teoretisk årbog 2. Udgivelser i Paradoks *2021-2022*
2. årgang

Udgivet 27. august 2022 af *Tidsskriftet Paradoks*
ISSN: 2597–3185
paradoks.nu

Redaktionen kan kontaktes på kontakt@paradoks.nu.

Ved henvisninger til artikler i denne bog anbefaler vi at angive artiklens dato og evt. afsnitsnummer frem for sidetal, eksempelvis: Henrik Jøker Bjerre, "Kommunistisk liberalisme", *Tidsskriftet Paradoks*, 27. august 2020, ¶1.

Indhold

Forord

Redaktionen

27. august 2022

Der er flere grunde til, at vi i sin tid besluttede, at *Paradoks* skulle eksistere online og ikke på papir. For det første var der det demokratiske argument: Digitalt har alle adgang til forestillingen, hvor som helst og når som helst, og i modsætning til tryk, der har højere produktionsomkostninger, er der intet behov for at tage entré. For det andet gav det os mulighed for en hurtig ekspedering af de artikler, der måtte have aktualitet (selvom hurtig redaktionsproces måske ikke er det, der kendetegner denne redaktion bedst, er muligheden faktisk taget i brug et par gange). Og for det tredje tillod det os at udkomme løbende og derigennem bringe filosofiske samtaler over en periode, som vi for eksempel gjorde i vores "stafet" sidste sommer. Men der er også visse ulemper ved det digitale.

¶2 Ét er selve oplevelsen. Man savner papiret mellem fingrene og muligheden for at tage noter i margenen og understrege guldkorn og problematiske passager i teksten med en blyant. I lang tid var internettet også bare utrolig grimt, mens det var i bøgerne og bladene, at æstetikken levede. Og vi har da leget med tanken om sideløbende fysiske udgivelser, enten af vores serier eller af årbøgerne, men det må blive, når vi engang knækker koden til at få tidsskriftet på offentlig forsørgelse. Indtil da må I leve med vores onlineformat, som vi dog har gjort, hvad vi kunne, for at give et klassisk, typografisk tilsnit. Følelsen af papiret mellem fingrene kan vi dog ikke levere, men så må du printe ud; vi har faktisk gjort noget ud af, at artiklerne også kommer pænt ud af din printer, hvis du er til den slags (prøv selv at printe en tilfældig artikel fra et dansk dagblads hjemmeside og sammenlign med *Paradoks*).

¶3 Vigtigere er dog spørgsmålet om bevaring. Bøger har den fordel, at trykker man et oplag på tusind eksemplarer, så er der altså tusind bøger, der skal glemmes, smides ud eller destrueres, før teksten i dem går ende-

gyldigt tabt. Det er en decentral bevaring, som gør hver eneste bogejer derude til arkivar. Oven i det har den danske stat forpligtet sig på at gemme et antal eksemplarer af alle bøger udgivet i Danmark centralt. Så er der altså meget, der skal gå galt...

¶4 *Paradoks* er derimod bare en hjemmeside, og en hjemmeside er sårbar. Dels er der vira og hackerangreb. Dertil kommer, at alle artiklerne befinder sig på en server hos et privat hostingfirma, som kan gå konkurs eller sælges, eller hvad ved vi. Sådan en hjemmeside skal også fornys årligt, hvilket betyder, at det kun kræver et år uden en fungerende redaktion, før det hele går tabt. Så hvad gør man? Her kommer en opremsning af de tiltag, vi har gjort for bevaring – måske kan de inspirere andre udgivere af onlinetidsskrifter?

1) Alle vores artikler udgives med en Creative Commons-licens. Det betyder, at de må viderebringes, citeres, deles og genoptrykkes gratis og uden at spørge nogen om lov. At sætte teksterne fri på den måde øger simpelthen chancerne for, at de overlever andre steder end hos *Paradoks*.
2) Vi samler årligt artiklerne som PDF-fil i form af denne årbog. Filer er bare nemmere at opbevare og gemme end hjemmesider. De indbyder også til at blive printet ud. Mon ikke nogle af forfatterne til artikler i denne årbog gemmer en kopi på deres computer? Måske de e-mailer filen til deres bedstemor, som printer den ud og sætter den i et ringbind? Se, dét er decentral arkivering.
3) Bibliotekerne har heldigvis også blik for problemet med det digitale indholds sårbarhed. Tidligere på året fik vi en mail fra DBC (tidligere BibliotekscCentralen), der spurgte, om vi ville give tilladelse til, at de løbende arkiverede vores hjemmeside. Ja, tak, det ville vi da. Og hvis man driver et tidsskrift og ikke har fået en mail fra dem, så kan man sikkert bare skrive.
4) Sidst men ikke mindst forsøger vi at arkivere vores årbog i centrale databaser. Indtil videre er den at finde på Internet Archive (Archive.org) og Google Books, som begge har digitaliseret en masse gamle bøger til efter-

tiden. Den ene er *non-profit*, den anden er i høj grad *for profit*, men det kan sådan set være lige meget for os, så længe det bliver gemt.

¶5 *Paradoks*-året 2021–2022 har budt på 29 artikler skrevet af 27 forskellige forfattere. I årets løb har vi afholdt vores første arrangement (en paneldebat på baggrund af stafetten om filosofiens død) og kørt to serier: En i anledning af Søren Maus værk *Stum tvang*, en anden om natur og klima med titlen "WHAT ON EARTH IS GOING ON?". Serierne kan du selvfølgelig finde her i årbogen blandt årets øvrige udgivelser.

¶6 I skrivende stund er vi ved at lægge sidste hånd på en kort serie i anledning af G.W.F. Hegels (og vores egen!) fødselsdag, men udover den og det væld af spændende artikler, vi allerede har på lager, ved vi endnu ikke, hvad det kommende år vil bringe – det eneste, vi ved, er, at vi glæder os.

Gemt og glemt: Syv små fortællinger om tysk filosofi efter 1933

Hans Hauge

8. september 2021

Nyere tysk filosofihistorie kan fortælles sådan, at den begyndte med Hegels død i 1831 og blev midlertidigt afbrudt i 1933, da Hitler kom til magten; at den først genopstod i de to Tysklande efter 1945. Det var konceptet i Herbert Schnädelbachs *Philosophie in Deutschland 1831–1933*.[1] Som om der ikke var filosofi fra 1933–1945.

¶2 Men så sent som i 1944–45 blev der undervist i filosofi på universiteterne. Man kan her tilføje, at i 1943 var 83,6 procent af alle studerende kvinder på de humanistiske fakulteter. Hans-Georg Gadamer havde øvelser over "Kunst und Geschichte" i Leipzig, og Nicolai Hartmann underviste i Goethes værker såvel som i den filosofiske "Gehalt" i Wagners dramaer. Gerhard Lehmann udgav sin store *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart* i 1943. Der udkom et nummer af *Kant-Studien*.[2] I 1942 tabte Tyskland i Berlin til Sverige i fodbold. Og helt indtil 1942 blev der fremstillet Coca Cola i Tyskland. Det så helt "normalt" ud.

¶3 Man har også i sociologiens historie standset ved 1933 for så at begynde igen i 1945, som om der ikke var sociologi i NS-tiden. Det var der. Det har Otthein Rammstedt beskrevet i *Deutsche Soziologie 1933–1945*[3] med den sigende undertitel: "Die Normalität der Anpassung". Et andet felt, psykologien, blev faktisk styrket og professionaliseret fra 1933–1945. Den fik tilført flere resurser. Den blev frigjort fra filosofien. Det skriver Ulfried Geuter om i *Die Professionalisierung der deutschen Psychologie im Nationalsozialismus*.[4] Sådan var det: Videnskaben, kunsten og filosofien tilpassede sig.

¶4 De følgende syv små fortællinger fortæller om glidende overgange i tysk filosofi, fra 1933 frem til i dag, med interesse for, hvem der forsvandt, og hvem der levede videre i universitetsverdenen.

Nicolai Hartmann: "a forgotten giant"[5]

¶5 HVORFOR FORSVANDT NICOLAI HARTMANN (1882–1950) UD AF DEN filosofiske kanon? Han var en af de førende filosoffer i 1930'erne, men efter 1950 gled han ud. Kan man mon forklare den slags? Husserl, Heidegger, Horkheimer, Adorno, Arendt, Benjamin forsvandt ikke. Hartmann opretholdes ikke af et filosofisk fortolkningsfællesskab. Hvorfor ikke? Var det på grund af kvaliteten af hans tænkning? Blev den uaktuel? Den såkaldte *Wertethik,* som han og Max Scheler bedrev, siger man, forsvandt efter 1933, og den vendte ikke tilbage efter 1945, hvilket bl.a. skyldtes eksistensfilosofien. Jeg skal ikke gøre mere ud af Hartmanns forsvinden, men kun tilslutte mig Max Webers udsagn om, at det er tilfældigt, hvem der får en forskerstilling på et universitet, og at det altid er den næstbedste, der bliver ansat. Det er tilfældigt, hvem der glemmes.

¶6 Nicolai Hartmann var på sin egen måde hævet over politiske forskelle. "Distanz zum Aktuellen" var hans metode. Han overlevede omvæltninger i Rusland, Kejsertiden, revolutionen 1918, Weimar-republikken, NS-tiden og efterkrigstiden. Han var tyskbalter, blev født i Riga, talte og læste russisk og gik som russere sent i seng. Han begyndte som nykantianer i Marburg. Han deltog som soldat (tolk bl.a.) i Første Verdenskrig, blev professor Marburg i 1919, hvor han blev kollega med Heidegger, og de var i begyndelsen gode venner. Så indtrådte hvad man kaldte "den metafysiske vending". Det skete med Hartmanns *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921). Hartmann og Heidegger blev ontologer, ungrealister, og derefter blev de uvenner. Hartmann havde nu gjort op med nykantianismens "tese" om, at erkendelse er skabelse.[6]

Han blev antikonstruktivist. Han slap ud af nykantianismen ved hjælp af fænomenologien, og så gjorde han op med fænomenologien ved hjælp af en afbildningsteori. Hartmann er kendt for sine fire lag (*Schichtenbau*), som virkeligheden består af: anorganisk, organisk, mental og åndelig, hvor det laveste lag er det stærkeste, det øverste det svageste, det laveste er det fattigste og det øverste det rigeste, men det åndelige kan ikke eksistere uden de tre lag under sig. Sådan slap han ud af dualismer (ånd-materie osv.).

¶7 Hans-Georg Gadamer gik til Hartmanns undervisning og blev næsten hans stedsøn; han fik Hartmanns Max Scheler-inspirerede *Ethik* (1926) med de mange diagrammer overrakt på et marmorbord på en café i Marburg. Hartmann tegnede på tavlen, når han underviste, og det blev opfattet som poppet. Som om ord ikke var nok. Han boede i et lille koldt hus, hvor han sad i en badekåbe med varmedunk og røg pibe. Han havde dog ofte selskaber, og de varede til langt ud på natten. Han var også en damernes ven. Så havde han en enorm Zeiss-kikkert og var amatørastronom. Gadamer mente, at der var noget overjordisk over Hartmanns evige værdier, som Gadamer hentede ned i verden.[7] Gadamer flyttede senere ind i Hartmanns hus.

¶8 Hartmann blev professor i Köln i 1925. Kikkerten flyttede med, og der dannedes en lille Köln-cirkel: Hartmann, Max Scheler og Helmuth Plessner. De udviklede sammen en filosofisk antropologi hinsides modsætningen mellem naturalisme (Darwin) og idealisme (Eucken). Scheler og Plessner blev snart uvenner. Scheler anklagede Plessner for plagiat, hvilket skadede Plessners karriere. Scheler døde pludseligt, og Plessner måtte forlade Tyskland i 1933. Cirklen var opløst. Efter Köln blev Hartmann i 1931 professor i Berlin. Han fik den stilling, der var blevet vakant efter Ernst Troeltschs' død i 1923. Familien (og den nye kone) boede i Potsdam-Babelsberg, som dengang var langt uden for byen, og

han måtte tage S-Bahn ind til Humboldt-universitetet. Det var lidt mere besværligt end i dag.

¶9 I maj 1942 blev der afholdt en konference i Berlin.[8] Den var et led i den såkaldte *Aktion Ritterbusch*, som var en del af de humanistiske fags krigsindsats. Der var en tilsvarende i Nürnberg, hvor temaet var: "Hvad er det tyske ved tysk filosofi?" På visse måder var konferencen i Berlin et opgør med eksistensfilosofien, men man mærker ellers ikke, at krigen var i gang, og at Tyskland var nationalsocialistisk. De medvirkende var Arnold Gehlen om antropologien, Erich Rothacker om kulturantropologien, Hartmann selv om ontologien, Otto Friedrich Bollnow om eksistensfilosofien, Hartmanns ven Heinz Heimsoeth om historiefilosofi og Hartmanns elev Hermann Wein om relativismen. Heidegger var ikke inviteret. Alle på nær Hartmann var medlemmer af NSDAP; de fleste var medlemmer fra d. 1. maj 1933, og det var en mere eller mindre symbolsk dato. Man skulle være medlem før 1. maj 1933 for at være ægte nationalsocialist. Hartmann skrev bl.a. om sprogfilosofi. Han sad under krigen i Berlin med stearinlys, mens bomberne faldt, og skrev om æstetik. Han blev Jürgen Habermas' lærer i Göttingen, hvor Hartmann var til sin død i 1950. Hartmann fik hentet Wein til Göttingen som professor. Hermann Wein var Hartmanns næsten eneste elev efter krigen (sammen med Wolfgang Harich i DDR), men Wein blev aldrig en markant skikkelse. Den unge Habermas var heideggerianer, så Hartmann appellerede slet ikke til ham, men så gik det bedre med Hermann Wein. Wein gjorde Habermas opmærksom på Hans Lipps (Løgstrups lærer i Göttingen), så Habermas blev en slags hermeneutiker.[9] Noget har Habermas og Løgstrup tilfælles. I Jürgen Habermas' *Auch eine Geschichte der Philosophie* fra 2019 nævnes Hartmann ikke.

Alfred Rosenbergs seminar for unge filosoffer

¶10 I 1939 AFHOLDT ALFRED BAEUMLER OG ALFRED ROSENBERG ET træf for unge og kommende filosoffer (*Nachwuchs*) på Schloss Buderose, som ligger nær Guben ved floden Neisse i det nuværende Budoradz (Polen). *Haus der deutschen Frontdichter* hed det.[10] Rosenberg blev født i Tallinn (Rival i det russiske Estland) i 1893 og hængt 1946. Han havde en lang karriere i partiet og havde især at gøre med kunst og kultur. Han var leder af et alternativt universitet, *Institut zur Erforschung der Judenfrage*. Han blev minister for de besatte områder i Øst. Alfred Rosenberg havde i sin tænkning eftersøgt noget, der var virkeligt i en verden, hvor myter og religion og alle faste værdier var forsvundet. "Seelenlos, entgöttert" var verden blevet. Verden var undergangen nær. Og der var kun en sidste virkelighed tilbage: *Rasse*. Racen var som fænomen synlig, empirisk, evident, faktuel, virkelig, gestaltet og hinsides enhver konstruktion. Racehistorien blev dermed en kritik af verdenshistorien, hvor ikke klasser, men racer kæmpede om magten. Alfred Baeumler (1887–1968) var fra 1933 professor i "politisk pædagogik" ved universitetet i Berlin. Det var det professorat, Heidegger blev tilbudt, men afslog. Baeumler skrev især om kantiansk æstetik (*Kritik der Urteilskraft* var hans yndlingsskrift), men han skrev også om Kierkegaard og Nietzsche. Han var afdelingsleder i "Amt Rosenberg". De to, Rosenberg og Baeumler, ville finde ud af, hvordan filosoffernes holdning var til nationalsocialismen. Der blev indbudt 30 personer, og Rosenberg var selv til stede ved konferencen, der varede fra d. 12. til 19. marts. Der var en kammeratskabsaften med ham en af aftenerne. Af de 30 var kun 4 medlemmer af partiet, og blandt arrangørerne var Heinrich Härtle (1909–1986), som blev medlem af NSDAP allerede i 1927. Han skrev mest om Nietzsche og blev i 1939 afdelingsleder for den filosofiske uddannelse i Amt Rosenberg, hvor han afløste Baeumler.

¶11 Der var foredrag om livsfilosofi, Kant, Hegel, Nietszche, sandhedsbegrebet, historicitet, om Leibniz og andet. Og så om Nicolai Hartmanns ontologi. Intet om Husserl eller Heidegger. De diskuterede ivrigt, om der fandtes et universelt sandhedsbegreb. Havde f.eks. tyskere og jøder samme virkelighedsopfattelse? Deltagere var bl.a. Nietzsche-redaktøren Karl Schlechta (hvis bibliotek findes på Arts i Aarhus), Ernst Cassirer-eleven Joachim Ritter (der efter krigen redigerede *Historische Wörterbuch der Philosophie*) og pragmatisten Eduard Baumgarten. De tre blev NSDAP-medlemmer i 1937. Wilhelm Grebe var også med. Han var logiker og privatdocent i Frankfurt og medlem af NSDAP fra 1. maj 1933. Han havde ligesom så mange andre, f.eks. Adorno, habiliteret hos Hans Cornelius, var kollega med Adorno, og han havde været medlem af det republikanske Lehrerbund og tæt på SPD.[11] Og så var der en af Heideggers elever, Heinz L. Matzat. Han gik til Heideggers forelæsninger om Augustins *Confessiones* i 1930–31, bl.a. sammen med et par kvinder, jeg ikke har kunnet finde oplysninger om: Gertrud Philipson og Rita Scmitz. Matzats forelæsningsnoter er bevaret. Han gik også til Heideggers *Phaidros*-forelæsninger i sommersemestret 1932. I 1939 skrev han sin tredje bog om Leibniz, som dog først blev udgivet i 1947. Matzat takker i forordet Balduin Noll (1897–1964), som han havde gået til forelæsninger sammen med hos Heidegger i Freiburg. Matzat holdt i Buderose oplæg om Leibniz, og om Leibniz havde han doktoreret hos Heidegger. Matzat blev født i 1909 og blev assistent hos Hans Alfred Grunsky (1902–1988), der var professor ved Bayerische Ludwig-Maximillians-Universität München, medlem af NSDAP siden 1930, antisemit og samarbejdende med Rosenberg, og så sad han i rullestol. Grunsky var en af Heideggers hårdeste kritikere. Matzat var ansat i Amt Rosenberg fra 1940, selvom han havde gjort et dårligt indtryk på Buderose-seminaret. Især Alfred Baeumler var imod ham. Dertil kommer at Heinrich Scholz (1884–1956), Augustin-forsker fra Kiel, havde

kritiseret Matzats Leibniz-afhandling. Buderose-seminaret blev en skuffelse; der blev talt al for lidt om race, mente Rosenberg og Baeumler. Man var ved at planlægge det nye rigsuniversitet i Posen (Poznan), og planen var, at stillinger skulle besættes med nationalistiske baltere. De lykkedes heller ikke. To Heidegger-elever blev de nødt til at ansætte. Den ene var Walther Freymann og den anden Kurt Stavenhagen. Stavenhagen (1894–1951) havde skrevet en bog, *Heimat als Lebenssinn*, men den blev kritiseret, fordi den intet havde med om racer. Den var reelt en eksistensfilosofisk afhandling med (kritiske) henvisninger til både Karl Jaspers og Martin Heidegger. Walter Freymann var født i Estland, og han var næsten 60 år, da han blev ansat. Freymann havde læst både hos Husserl og Heidegger i begyndelsen af 1920'erne. Han ville befri Platon fra de nykantianske erkendelsesteoretiske bånd. På den måde kom Heidegger ad omveje til Polen.

¶12 Efter krigen gik det deltagerne i Buderose rimeligt godt, hvis vi ser bort fra Alfred Rosenberg, der blev hængt, og Alfred Baeumler, der blev glemt. Wilhelm Grebe (1897–1946) nåede ikke at få nogen karriere. Karl Schlechta (1904–1985) blev professor i Darmstadt; Baumgarten (1989–1882), Max Webers nevø, blev til sidst professor i Mannheim. Marianne Weber og Karl Jaspers skrev anbefalinger til ham, da hans rolle under krigen skulle undersøges. Han havde gode venner. Joachim Ritter (1903–1974) gik det bedst. Der opstod en Ritter-skole efter krigen, og den var en konservativ modpol til Frankfurterskolen. Joachim Ritter var først elev af Martin Heidegger, Heinz Heimsoeth og Erich Rothacker, men så skiftede han til Ernst Cassirer. Han var med i Davos, da Cassirer udkæmpede et Kant-slag mod Heidegger og tabte. Efter krigen blev Ritter professor i Münster. En af hans mere kendte elever er H.J. Sandkühler, der har fortalt, at de ikke kendte noget til Ritters brune fortid, da de læste i 1960'erne. Man diskuterede ikke politik med professorerne; det samme var tilfældet i Bonn. Forskellen på de studerende i

Münster og dem i Bonn var den, at dem i Münster dannede skole, mens dem i Bonn var individualister.

Filosofikonferencen i Garmisch-Partenkirchen

¶13 I 1947 VAR DER FRA D. 2. TIL 8. SEPTEMBER FILOSOFIKONGRES I Garmisch-Partenkirchen; den foregik på det nye rådhus. Tyskland var besat. Der var på sin vis ikke et Tyskland endnu. Der ligger endnu i dag et kæmpestort amerikansk militæranlæg i byen, som vidner om besættelsen. Der kom filosoffer og andre fra alle fire besættelseszoner til byen med den fine udsigt til bjergene.

¶14 Var der mon nogen med, som havde været i Buderose? Kun en enkelt. Der var 167 med i alt. Der var ingen udenlandske deltagere. Paul Menzer (1873–1960) var præsident for det filosofiske selskab. Han var blevet genansat i Halle. Filosofiprofessor Fritz-Joachim von Rintelen (1898–1979) fra Mainz, hvor han var blevet ansat i 1946, var hovedarrangør, og der var tre temaer: den teoretiske filosofis problemer, problemet med *Naturwissen* og den praktiske filosofis problemer, især med henblik på antropologien. Det så jo ret uskyldigt ud. Den helt dominerende figur var Nicolai Hartmann, kan vi konstatere. I 1939 havde de jo også haft en session om ham. Det var i Garmisch-Partenkirchen, at ærkekantianeren Julius Ebbinghaus kom med en nedgøring af eksistensfilosofien. Han var den første efterkrigsrektor i Marburg. Det er interessant, at det tema, de diskuterede, og som var det vigtigste, var konflikten mellem vitalisme og determinisme (mekanisering). Vitalisten Hans Driesch spillede endnu en rolle. Livsfilosofien var ikke helt væk. En af foredragsholderne var Adolf Meyer-Abich, holisten fra Hamburg, der åbenbart stadig hed Adolf. Han sagde, at kroppen er i sjælen, eller den ophæves (*aufgehoben*) i sjælen. Det var ham, der i sin tid indførte ordet *Holismus* på

tysk, og holismen blev dyrket af især nationalsocialistiske læger, men levede videre efter krigen.

¶15 Willy Hellpach var med og talte om fænomenet *Ideogonie*, altså om, hvordan ideer bliver til og virker. Han var endnu en kendt tænker og ganske populær efter krigen. Der var foredrag om rettens ontologi. Historikeren, Heideggers ven, Gerhard Ritter deltog. Der blev naturligvis holdt foredrag om Goethe. Filosoffen Hsiao (Paul Shiyi Xiao, 萧师毅) fra Peking kom med kloge ord fra Kongfutse. Han opholdt sig i Tyskland. Hsiao oversatte i 1946 sammen med Heidegger taoistiske skrifter; Heideggers *Weg* er ren Tao. Kongressen sluttede med en session om eksistensfilosofien. Den blev repræsenteret af Fritz-Joachim von Rintelen og Otto Friedrich Bollnow (1903–1991), to tidligere partimedlemmer. Der var en del kritik af eksistensfilosofien, og der kom også en kritik af Bollnows udlægning af den.

¶16 I 1950 døde Nicolai Hartmann, og derefter forsvandt han som nævnt ud af det filosofiske fortolkningsfællesskab. Værdietikken (at der findes objektive, subjektuafhængige værdier) forsvandt med ham og blev i Tyskland vel kun repræsenteret af Hans Leisegang. Årene derefter blev præget dels af marxisme-leninismen i DDR og dels af Frankfurterskolen (rød blok) og Ritterskolen (blå blok) i Forbundsrepublikken. Eksistensfilosofien udvandrede til Frankrig. Og hvem lavede et referat af hele kongressen? Det gjorde såmænd Heinz L. Matzat, Heidegger-eleven, der havde været med i Buderose, og samme Matzat anmeldte Adorno og Horkheimers *Dialektik der Aufklärung*. Han blev senere fremhævet som en glemt tysk semiotiker. Han skrev jo om Leibniz' tegnteorier. Han engagerede sig i voksenpædagogik og lignende.

Georg Brates' kortlægning af filosofien efter krigen

¶17 HVORDAN FILOSOFIEN SÅ UD EFTER KRIGEN, FIK VI ET GLIMT AF I forbindelse med filosofikongressen i 1947. Nicolai Hartmann, Hans Driesch og eksistentialismen var stadig populære. Et andet indblik får vi med Georg Brates' svar på filosofiens status omkring 1950. Det gik vist ikke så godt for Georg Brates, der blev født i Wenisch-Buckow, som det hed, i Kreis Stolp. Bukowa hedder den lille polske by i dag. Han kom fra periferien og drog mod storbyen og mod vest. Han måtte flere gange afbryde sin uddannelse, men han blev litterat og skrev doktorarbejde om tysk barokdrama: *Hauptprobleme der deutschen Barockdramaturgie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Det var et populært emne. Brates gik til emnet med et filosofisk blik. Man opfattede barokken som ægte tysk. Afhandlingen udkom i 1935. Walter Benjamin skrev også en bog om barokdrama, om det tyske sørgespil: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Det var hans forfejlede habilitationsforsøg. Den udkom i 1928. Den blev skoledannende. Brates' blev glemt, men Brates nævner ikke Benjamin. Bevidst? Det er svært at sige. Brates kom med i partiet allerede i 1931. Han læste i Greifswald og fik Hans Pichler som sin lærer og skrev habilitation om gyldighedsproblemet (sandhedsproblemet), som han forsøgte at forbinde med race. Brates ville vist gerne være original, og det går sjældent godt, når man vil det.

¶18 Hans Pichler og Heinz Heimsoeth (udefrakommende bedømmer) godkendte afhandlingen, andre var skeptiske, men sådan er det jo. Han blev *NS-Schulungsleiter* og i 1942 docent i Greifswald, og så sent som i 1944 holdt han forelæsninger om Nietzsches *Wille zur Macht*. Han blev ikke rehabiliteret efter krigen, dvs. man må have bedømt ham hårdt. Han snød med sit partimedlemskab og sagde, at han først blev medlem i 1933, og det betød jo ikke meget, men han var som sagt allerede medlem fra 1931, og så var det alvorligt. Hvad der skete med ham senere, har jeg

ikke kunnet finde ud af. Han endte efter krigen i den sovjetiske zone, men i 1952 udgav han på Ullstein i Vestberlin en meget velskrevet, morsom populærvidenskabelig filosofihistorie: *Du und die Philosophie. Eine moderne Weltweisheit für jedermann* med tegninger af grafikeren og krimiforfatteren Ottomar Starke. En art *Sofies verden* for voksne. Brates skriver til et "du", som han tager med på en filosofisk rejse. Bogen indfanger tiden filosofisk. Eller gør den? Filosofi som moderne verdensvisdom for enhver? Lad os først se på, hvem der stadig er med. Stort set alle spor af NS-tiden er borte. Heller ikke hans lærere Hans Pichler eller Hermann Schwarz fra Greifswald er med. Brates' bog er tematisk og delt i næsten tre "kritikker": 1) sandhed og vildfarelse (*Irrtum)*, 2) verden og Gud og 3) væren og mening (*Sinn*). Hvad kan vi vide, hvad skal vi tro, hvad er meningen? Løsningen finder han hos Nicolai Hartmann, men også et par andre. Det fremgår, at Brates er (blevet) holist.

¶19 Der er så mange underholdende passager i bogen, som jeg ikke kan gengive her: f.eks. den biologiske kannibalisme – at vi lever af laverestående lig – eller historien om berliner-naturforskeren Helmholtz (1821–1894), der mente, at øjet er et så fejlbehæftet apparat, at hvis en af hans assistenter en dag kom ind på laboratoriet med et så dårligt konstrueret apparat som øjet, ville han straks fyre ham. Det er godt, at alle dem, der hele tiden prædiker, at vi skal sanse dit og dat, får den slags anekdoter. Brates slutter med en forsoning mellem naturvidenskab og filosofi. Mennesket er ikke slutpunktet på en udvikling, men begyndelsen til noget mere og højere. Og netop her kommer der flere ting frem, som ikke længere er gængse eller gangbare. Han henviser til tænkere, som vi ikke i dag forbinder ret meget med, men som er brobyggere mellem naturvidenskab og åndsvidenskab, eller som vi har glemt. Sådan næsten da. Alexis Carrel, Richard Woltereck, Jan Christiaan Smuts og Kurt Breysig. Det er dem, han afslutter med. De er, går jeg ud fra, ret ukendte navne for mange. Jeg vil dog nævne, at i Erich Rothackers *Die Schichten*

der Persönlichkeit, der udkom første gang i 1939, og som blev genudgivet i 1947 i en "forbedret" udgave, figurerer både Carrel og Woltereck. Carrell spillede også en stor rolle i Arnold Gehlens klassiker *Der Mench, seine Natur und seine Stellung in der Welt* fra 1940. Carrel indgik i mange diskussioner, men er i dag helt borte.

¶20 Det er de holistiske videnskabsmænd fra Weimar-tiden, der dukker op hos Brates. Siden 1971 er der foregået en spændende diskussion netop om dem. Jeg kan ikke udfolde det her, men jeg tænker på den berømte Forman-tese. Paul Forman udgav i 1971 et hovedværk inden for videnssociologien: *Weimar Culture, Causality and Quantum Theory 1918–1927.* Tesen går meget kort sagt ud på, at naturvidenskaben er bestemt af den kulturelle kontekst. Ligesom der findes tysk litteratur, er der en tysk videnskab. Videnskaben er ikke hævet over konteksten. Hvad var konteksten? Et bredt anlagt opgør med rationalitet, kausalitet, materialisme, darwinisme, positivisme og determinisme. Weimar-kulturen var kausalitetsfjendtlig, og videnskaben tilpassede sig kulturen. Det var kvantemekanikken Formans eksempel på. Det samme er Brates' eksempler, skønt han naturligvis ikke kunne tænke sådan som Forman. Derfor spiller og spillede netop Hans Driesch en stor rolle.[12] Og som jeg nævnte, var determinisme-temaet i 1947 på filosofikongressen. Først nævner Brates lægen Alexis Carrel (1873–1944), Nobelpristageren, og ham der er ophav til transplantationer og meget andet kirurgisk, men han var katolik, troede på mirakler, måtte forlade Frankrig, og han skrev også en bog om mennesket som det ukendte væsen. Den kom først på fransk i 1935, *L'homme cet inconnu*, og kort efter på tysk. Carrel var eugeniker, gik ind for at udrydde de dumme, mente kvinder var dummere end mænd, at hvide var klogere end sorte osv.[13] Den næste var den polske biolog Richard Woltereck (1877–1944). Han udgav sammen med Hermann Hesse et tidsskrift. Woltereck udgav bogen *Philosophie als lebendigen Wirklichkeit* (1932). Han var antimaterialist, antidarwinist, holist og

økolog. Mennesket er ikke afslutningen, men begyndelsen på en psykisk-åndelig udvikling. Den somatiske epoke er til ende, men ikke den åndelige. Jeg nævnte Forman-tesen, fordi netop Woltereck *i dag* læses i forhold til den. Han tilpassede således biologien til Weimar-kulturen. Der var tale om en "anamorfisk" livshistorie, som ikke kan forklares kausalt. Brates fremhæver også Jan Christiaan Smuts' *Holism and Evolution*, og Smuts (1870–1950) var jo Sydafrikansk premierminister, general og meget andet. Og som den sidste nævner han den mærkelige historiker Kurt Breysig (1866–1940), der skrev bl.a. *Der Werdegang der Menschheit vom Naturgeschehen zum Geistesgeschehen* (1935). Walter Benjamin var, mens han læste i Berlin, også fascineret af Breysig. Den nye holisme blev ikke fremtidens filosofi i Tyskland. Det ved vi nu.

¶21 Brates laver også en historisk oversigt over filosofier, der følger efter hinanden: positivisme, realisme, nyidealisme, nykantianisme, pragmatisme, livsfilosofi, fænomenologi, vitalisme, Hartmann og eksistensfilosofi. Intet nyt var kommet til omkring 1950. Der er et kapitel om eksistensfilosofien, der var "tidens filosofi", som han siger i citationstegn, men ikke Brates'. Han nævner Jaspers, Heidegger og Sartre. Det er en af de mest underholdende tekster om eksistentialismen, jeg kender: "Schwindel am Abgrund" hedder det. Eksistensfilosofi er metafysik og ikke-metafysik, den er "die Metaphysik des Nichts". Vi ved mere, end vi er bevidste om. Vores selv kender til sin *In-der-Welt-Sein* som en *Einsamsein*.[14] Nu vil jeg ikke gengive denne herlige bog, den er kun med for at finde ud af, hvem der set fra Brates' synspunkt var de førende filosoffer i 1952. Der er billeder i bogen: af Rudolf Eucken, Hans Driesch og Nicolai Hartmann. Bogen slutter med Hartmanns tanker. Max Horkheimer, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Herbert Marcuse og lignende eksisterede tilsyneladende ikke for Brates endnu. Hvordan det gik Brates, ved jeg ikke, men han blev glemt.

Adorno vender hjem

¶22 *INSTITUT FÜR SOZIALFORSCHUNG* BLEV OPRETTET D. 22. JUNI 1924 på *Viktoria-Alee* 17 i Frankfurt som et marxistisk forskningsinstitut. Den første leder var austro-marxisten Carl Grünger; Max Horkheimer overtog i 1930, men efter 1933 rejste de fleste til USA. Det socialistiske England modtog den hvide revolution, dvs. de tyske højreorienterede, mens alle marxisterne tog til Californien. Underligt nok. I efteråret 1949 sejlede Theodor W. Adorno med the Queen Elizabeth fra USA til Tyskland efter 15 år i eksil. Den unge filosofistuderende Dieter Henrich mener, at han var den første, der mødte Adorno. Han kom direkte fra lufthavnen og ind på det filosofiske bibliotek og sagde: "Guten Tag. Ich bin Adorno. Kennen Sie mich?". Det gjorde den 22-årige Henrich heldigvis. "Ach Herr Professor!" "Hvorfra kender De mig?" "Aus *Die Entstehung des Doktor Faustus*". Adorno vidste slet ikke, at hans bøger ikke var til at få på det tidspunkt. Henrich gik til Adornos forelæsninger om dialektik og var alt andet end begejstret.[15] Adorno kunne ikke undvære Tyskland og mente, at man kun kunne filosofere på tysk. Adornos *Minima Moralia* blev de unges bibel: For den intellektuelle er ensomhed den eneste form, hvori han formår at bevare solidaritet. Men så i 1970 samledes Peter Gente, hans kone og venner i et tomt lokale i Berlin-Steglitz, og der udgav de den første bog i en lang serie. Merve Verlag var blevet til. Og den første bog, som de udgav, var *Wie sollen wir 'Das Kapital' lesen?* af Louis Althusser. Peter Gente besøgte Carl Schmitt nede i Sauerland. Hermed indledtes, som Philipp Felsch har kortlagt det så fint, *Der lange Sommer der Theorie – 1960–1990*.[16] Omkring 1990 var det slut med teorien. Muren faldt. Historien gik i stå. En ny tid var begyndt. Dog skal man korrigere lidt, hvad angår teoriens død: Fra 1964 og fremefter udkom på Suhrkamp forlaget den såkaldte *Theorie-Reihe*, som Dieter Henrich, Jürgen Habermas, Hans Blumenberg og Jacob Taubes udviklede. Taubes var ligesom Peter

Gente en Carl Schmitt-beundrer. Begrebet *Theorie* var på det tidspunkt nyt inden for humaniora i Tyskland og vel også i Danmark. Formålet var at give humanistiske videnskaber et teoretisk grundlag. I dag er det slut, og alle kaldes "teoretikere", og de studerende får besked på, at de skal have "teori" med. Det fænomen hedder *post-theory*.

Seddelslugeren Habermas

¶23 ERICH ROTHACKER (1888–1965) BLEV I BONN HABERMAS' OG KARL-Otto Apels *Doktorvater*. Jeg nævner ham her, fordi hans ovenfor omtalte *Die Schichten der Persönlichkeit* blev genudgivet i 1947. Der var fjernet visse ting fra 1941-udgaven, men slet ikke alt eller alle. Det bemærkelsesværdige er, at Rothacker bl.a. henviser til og citerer Max de Crinis (1899–1945). Han var psykiater, og han havde været medvirkende til utallige menneskeforsøg. Han og konen begik selvmord i 1945. Han var en fanatisk jødehader, virkede i forskellige KZ-lejre, var med i SS osv. Hvad har man mon tænkt, når man så hans navn så kort tid efter krigen?[17] Har man ikke kendt til ham? Det kan være, men Rothacker har vel kendt til ham? Der skete det, at da Martin Heidegger i 1953 genudgav *Einleitung in die Metaphysik,* vågnede Habermas af sin eksistensfilosofiske slummer. Han angreb Heidegger, fordi noget ikke var slettet i teksten, nemlig udsagnet om nationalsocialismens storhed. Heidegger kunne have slettet det, sådan som Rothacker gjorde i sine bøger, men Heidegger lod det stå.[18] Gad vide om Habermas' angreb på den fraværende Heidegger ikke var et indirekte angreb på de to eksnaziprofessorer i Bonn, Erich Rothacker og Oskar Becker (1889–1964)?

¶24 I mit eksemplar af historikeren Joachim Fests erindringer, *Ich Nicht*, er noget fjernet. Jürgen Habermas fik det fjernet. Min udgave er fra 2006, men 6. udgave desværre. I den første var det ikke fjernet. Det er en lille anekdote om Jürgen Habermas, som er fjernet: Habermas var som dreng med i *Jungvolk* og i *Hitlerjugend*. På det tidspunkt skal han have

skrevet en seddel, hvor han tilslutter sig nazismen. Hans barndomsven, historikeren Hans-Ulrich Wehler, som også var med i *Hitlerjugend*, gemmer sedlen. Mange år senere kommer de til en middag hos Habermas og Ute til at snakke om den. Wehler har gemt den og giver den til Habermas, som sluger den.[19] Det førte til en kontrovers om *der verschluckte Zettel* eller Habermas som *Zettelvertilger*. Det lykkedes Habermas at få passagen fjernet fra bogen. Og kort efter døde Joachim Fest. Fest voksede op i en antinazistisk familie, mens Habermas' far var medlem af NSDAP. Ernst Habermas kom i fængsel efter krigen og blev klassificeret som *Mitläufer* ligesom Heidegger. Fests og Habermas' opvækst har været meget forskellig. Fest blev indkaldt i 1944 og sad efter krigen to år i amerikansk fangenskab. Og deres historier kan næppe sammenlignes med Luhmanns. Han blev født i 1927 og var blandt de unge, der blev indkaldt til krigen. En skolekammerat stod ved siden af ham, da kammeraten blev ramt af en håndgranat og sprængt i tusind stykker, så Luhmanns teori – den sociologiske oplysning – går ud fra, at et menneske pludselig ikke længere er der.

¶25 Fest kendes bedst for sin Hitler-biografi fra 1973. Fest var fascineret af Hitler, og et af hans kontroversielle udsagn var, at hvis Hitler var blevet myrdet i 1938, ville han i dag regnes for en stor statsmand, der som ung lavede nogle fejl. Mange så Fests bemærkning om Habermas som en hævn, for der havde været endnu en historikerstrid mellem Habermas og en række historikere, bl.a. Joachim Fest og Ernst Nolte. Striden udløstes af Nolte i *Frankfurter Allgemeine Zeitung* i juni 1986. Nolte argumenterede for, at Gulag var værre end – og en forløber for – KZ-lejrene. Man burde lægge fortiden bag sig og indlede en ny, fri debat. Habermas greb ind; han frygtede, at de nationalkonservative (de dukker altid op) skulle overtage debatten. Jeg bliver lidt ved anekdoterne om Habermas. D. 1. april 1995 kunne man i feuilletonen i *Frankfurter Allgemeine Zeitung* læse, at Habermas debuterede som romanforfatter med roma-

nen *Über die Berge.* Den var inspireret af Gustav Freytag, Christa Wolf og den sene Karl Popper, og den blev skrevet på en bondegård på Bornholm.

De tre vise, hvide mænd

¶26 JÜRGEN HABERMAS, HARTMUT ROSA OG PETER SLOTERDIJK ER DE vigtigste nulevende tyske tænkere, og Sloterdijk er den, der er mindst kendt i Danmark. Filosoffer er de vel heller ikke i streng forstand. Sloterdijk har ophævet genreforskellen mellem litteratur og filosofi, og det er den forskel, Habermas står *Wacht am Main* om. Habermas er stadig aktiv med de to store blå bind om tro og viden: *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Sloterdijk er flyttet fra Karlsruhe til Berlin og skriver en bog om året. Hartmut Rosa er ligeså populær nede i Jena, hvor han er professor, som Bruno Bauch var i sin tid, og hvor folk rejser til, og nu har Svend Brinkmann fået læst om *resonans*,[20] så nu bliver Rosa endnu mere læst. Han har besøgt Danmark flere gange. Det har Habermas og Sloterdijk dog også.

¶27 I Frankrig forsøgte *Le magazine littéraire*, om de kunne finde de 30 førende tænkere. Francois Cusset udpegede i den forbindelse en fransk "troïka critique", der alle tænker i forlængelse af Louis Althusser: Alain Badiou, Étienne Balibar og Jacques Rancière, men de tre franske nævnes ikke hos Habermas og Rosa, Sloterdijk henviser et par steder til dem.[21] Der er naturligvis en underskov af filosoffer ansat på de mange universiteter, og alle forsøger de at komme frem, komme i fjernsynet eller sociale medier og skrive i *Philosophie Magazin.* Neoeksistentialisten og nyrealisten Markus Gabriel er på vej frem og oversat til dansk. Manfred Frank hører man ikke meget til. Dieter Henrich kendes kun af filosoffer. Wilhelm Schmid er en velskrivende, folkelig filosof, der er god til at udnytte moderne medier. Schmid "lebt als freier Philosoph" i Berlin, og så er Richard David Precht overalt i medierne, og han har sådan set en

fiks pointe med, at vi ikke tror det, vi ved. Før troede vi, fordi vi ikke vidste.

¶28 Når man læser de tre førstnævnte vismænd, slår det en, hvor intakt den filosofiske kanon er. Den har overlevet to verdenskrige. Den består endnu af det, som i Nordamerika hedder "DWEM" (*Dead White European Males*): Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Jaspers, Adorno, Benjamin og visse andre.[22] De tre skriver stort set ikke om intersektionalitet, Hannah Arendt, *queer studies*, postkolonialisme, *critical race theory*. Samtalen med fortidens tyske tænkere vedligeholdes. Men hvor længe vil den kanon vare, når *the canon busters* får deres professorater? Amerikansk teori vinder frem overalt. Tysk læses af færre og færre. Amerikansk popmusik og popkultur er i dag nutidens universelle sprog og vor tids version af middelalderens kirkelatin. Pop er *langue,* og teori er *parole.*[23] I Mithu Sanyals morsomme campusroman *Identitti* hedder en af hovedpersonerne Saraswati, er litteraturprofessor, og hendes nyeste bog hedder *PopPostkolonialismus*. "Saraswati ist Pop", læser vi.[24] Romanen giver et fint indblik i teoriens status i tysk universitetsliv, der har indoptaget amerikansk jargon, og som ligner dansk universitetsliv. Sanyal er selv ikke meget for Habermas, for, som hun siger, der er jo mange slags argumenter, og hvem afgør, hvad det bedste er?

¶29

Noter

1. Bogen var bestilt af Cambridge University Press og kom på engelsk i 1984. Den tyske er fra 1983 og kom på Suhrkamp, Frankfurt am Main.
2. Band 43/Heft 1/2. Der er i det nummer en oversigt over filosofisk litteratur (*Literatur* blev omdøbt til *Schrifttum* i NS-staten) udgivet fra 1939–1942. Jeg har ikke talt udgivelserne, men der er 17 sider med filosofiske værker fra perioden. Der er ingen værker deri af Heidegger. Der er tyve sider med anmeldelser af nye filosofiske værker, bl.a. om Kierkegaard.
3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
4. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

5. Således beskriver Predrag Cicovacki ham i *The Analysis of Wonder: An Introduction to the Philosophy of Nicolai Hartmann* (New York: Bloomsbury Academic, 2014), 1.
6. Sådan sammenfattede K.E. Løgstrup nykantianismens erkendelsesteori, og Hartmann gjorde det samme. Løgstrup havde læst Hartmann grundigt.
7. Se Jean Grodin, *Hans-Georg Gadamer: Eine Biographie* (München: Mohr-Siebeck, 2000).
8. *Systematische Philosophie*, udgivet af Nicolai Hartmann (Stuttgart/Berlin: W. Kohlhammer Verlag, 1942). Hartmann skriver i sit forord, at filosofien ikke længere bygger spekulative systemer. Jorden ryster under os, det gamle styrter ned, og nye skridt bliver mulige. Man skal finde "neue Ansätze" og "neue Methoden".
9. Efter alt at dømme har Habermas ikke vidst, at Hans Lipps havde været medlem af SS. Habermas anmeldte en Lipps-udgivelse i *Frankfurter Allgemeine Zeitung* i 1954.
10. Oplysninger om konferencen findes hos Christian Tilitzki, *Die Deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich* (Berlin: Akademie Verlag, 2002), 955ff.
11. Heidegger bedømte ham negativt til en stilling i Marburg efter 1935. Heidegger foretrak sine egne elever: Gadamer og Bröcker.
12. Driesch er ved at få en renæssance i USA i teorierne om "vibrant matter". Jeg tænker på Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Og Bruno Latour minder vel også om Driesch.
13. Jeg tror ikke, Brates bemærker den slags, for det er først noget, man er blevet interesseret i i dag. I Hannover har racismebustere fjernet Alexis-Carrel-Strasse. Ingen racister i deres gader. Sådan gør man i Tyskland, og det efterligner de i USA. Heidegger, Richard Strauss, Carl von Linné, Hindenburg og gader med deres navne forsvinder også og sendes ned i dødsriget sammen med Adolf Hitler- og Stalin-alleer, hvorfra de kan genopstå via Google.
14. Georg Bates, *Du und die Philosophie. Eine moderne Weltweisheit für jedermann* (Berlin: Ullstein, 1952), 227.
15. Dieter Henrich, *Ins Denken ziehen. Eine philosophische Autobiographie* (München: C.H. Beck, 2021), 79.
16. Philip Felsch, *Der lange Sommer der Theorie, Geschichte einer Revolte 1960–1990* (München: C.H. Beck, 2015). Jeg vil tilføje, at Dieter Henrich har en noget anden historie om teorien end Felsch. Se også Henrich, *Ins Denken ziehen*, 138.
17. Rothacker henviser til mange andre nationalsocialistiske tænkere. Rothacker havde udgivet den engelsk psykolog W. McDouglas' skrifter i Tyskland og Rothacker henviser til ham, hvad mange gjorde. McDouglas' værker udgives endnu. Han var eugeniker og racetænker, så derfor gled han ud af den psykologiske kanon efter krigen – det er i al fald mit indtryk.
18. Heidegger kunne også så let som ingenting have slettet de få sider, hvor der står noget nedsættende om jøder fra sine *Schwarze Hefter.* Ingen ville have opdaget det. Jeg skriver en del om det i min *Hytten og hæfterne. Historien om Heideggers* Schwarze Hefte (København: U Press, 2018).

19. Det gjorde han ikke. Det var en joke, som Habermas' kone kom med.
20. Titlen på Hartmut Rosas bog med undertitlen *Eine Soziologie der Weltbeziehung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016).
21. Det skulle være et svar på, hvem der var Foucaults, Derridas og Deleuzes efterfølgere. Jeg vil ikke nævne dem alle, blot dem med en vis forbindelse til Danmark. Jean-Luc Marion blev introduceret af Peter Kemp. Jean-Luc Nancy er netop blevet oversat af Søren Gosvig Olsen. Jean Petitot har været i Danmark. Han betød meget for Frederik Stjernfelt og Kasper Nefer Olsen. Og så er der Bruno Latour, der er ret populær mange steder i Danmark, men som vel må siges at have lavet en kovending på det seneste. Han er vist nok blev faktatroende.
22. Habermas skriver kritisk om Carl Schmitt, Martin Heidegger, Karl Löwith og Leo Strauss, som han alle kalder nostalgikere. Han omtaler stort set ikke Adorno, Horkheimer, Benjamin, Bloch og lignende. Han omtaler to steder Arendt ganske kort. Han omtaler dog postkolonial teori. Den eneste danske tænker, som han nævner, er Troels Nørager. De fire mestertænkere, som Habermas tænker videre med, er Feuerbach, Marx, Kierkegaard og Peirce.
23. Allen Thiher, *Words in Reflection: Modern Language Theory and Postmodern Fiction* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 56.
24. Mithu Sanyal, *Identitti* (München: Carl Hanser Verlag, 2021), 18.

Hvordan tavshedens aporier driver diskursanalysen ud af balance

Ejvind Hansen

23. september 2021

Diskursanalyse handler i udgangspunktet om at analysere, hvordan forskellige problematikker italesættes sprogligt. Uden at reducere den diskursanalytiske tradition alt for voldsomt – en tradition, der trækker på mange forskellige filosofiske og metodiske strømninger – kan man med en vis ret hævde, at diskursanalysen ofte trækker stærkt på Michel Foucaults tidlige forfatterskab og hans analyser af et spændingsfelt mellem sproglig praksis og den virkelighed, som den sproglige praksis retter sig mod. Om dette skriver Foucault i *Vidensarkæologien*:

> ¶2 [J]eg ville gerne vise, at diskursen ikke er en tynd kontakt eller sammenføjningsflade mellem en realitet og et sprog, et leksikons indvikling i en erfaring; jeg ville gerne vise med nogle præcise eksempler, at man ved at analysere selve diskurserne ser det tilsyneladende så stærke greb mellem ordene og tingene løsne sig og afgive en helhed af regler, som er særlige for den diskursive praksis. […] "Ordene og tingene", det er den – seriøse – titel på et problem; det er den – ironiske – titel på det arbejde, som modificerer problemets form, forskyder dets data og i sidste ende åbenbarer en helt anden opgave. En opgave, som består i ikke – længere – at behandle diskursen som nogle helheder af tegn (betydende elementer, der viser tilbage til nogle indhold eller repræsentationer), men som nogle praksisser, som systematisk danner de objekter, de taler om. Diskurserne udgøres bestemt af tegn; men det, de gør, er noget *mere* end at bruge disse tegn til at betegne tingene…[1]

¶3 Det her bragte citat er langt, men tager man dets indhold i betragtning alligevel imponerende kort. I citatet sætter Foucault rammerne for en forståelse af diskursiv sproganalyse, som udspringer af, at sprog og

objekt ikke kan adskilles, samtidig med at det alligevel er nødvendigt at fastholde distinktionen. Samtidig får han påpeget, at det egentligt interessante for diskursanalysen ikke er selve forholdet mellem betegner og betegnet, men nok så meget den praksis, som spændingsfeltet (mellem ord og objekt) muliggør og fastholder.

¶4 Fra dette udgangspunkt har diskursanalysen siden taget utallige veje.[2] I herværende sammenhæng vil jeg fokusere på citatets afsluttende invitation til at reflektere over forholdet mellem diskurs og magt. En invitation, der også kan lede flere veje. Inden for de diskursanalytiske tilgange skelner man således ofte mellem beskrivende og kritisk diskursanalyse – altså om diskursanalysen primært kan og skal gøre os klogere på de faktiske diskurser, eller om den også kan bidrage med kritiske refleksioner over mulige alternative italesættelser.

¶5 Når jeg i denne tekst vil vise, hvordan tavsheden kan bruges i diskursanalysen, er det oplagt at fokusere på diskursanalysen som kritisk praksis, eftersom tavsheden (som jeg vil vise i det følgende) i forhold til diskursen netop peger på noget, der ligger uden for diskursens umiddelbare horisont – samtidig med at diskursen faktisk netop *funderes* af dette udenfor. Derfor kan man også med nogen ret betragte det følgende som et supplement til Norman Faircloughs kritiske diskursanalyse,[3] der netop bruger den kritiske diskursanalyse til at reflektere over udfordringer ved gældende diskurser.

¶6 Mere konkret vil jeg i herværende tekst bygge videre på Faircloughs arbejde med at *metodologisere* diskursanalysen. Set fra et foucaultsk perspektiv er der ganske vist en række problemer ved dette. Foucault selv afviste at lade sig forpligte af metodiske rammer, og i et diskursanalytisk perspektiv giver dette god mening, da metodiske greb i en vis forstand kan ses som indførelsen af et slags “diskursivt regime” i refleksions- og undersøgelsesdesignet. Fra et praktisk (og også fra et kvantitativt videnskabeligt) synspunkt har metodologiseringen imidlertid en række forde-

le. Dels i form af en overskuelighed i anvendelsen og dels i form af muligheden for at udstrække ensartede metodiske greb over store datamængder.

¶7 Modsætningen mellem den ønskede pragmatiske nytte, der ligger i metodologiseringen, og den refleksive dybde, der kunne ligge i at holde sig fri af samme, kan ikke umiddelbart undgås. En måde at håndtere udfordringen kan imidlertid være vedvarende at udfordre, nuancere og variere metoderne. I forlængelse af et længere forskningsprojekt, hvor jeg filosofisk opsøger måder, hvorpå *tavshed* er konstitutiv for diskursive praksisser i offentligheden, vil jeg i det følgende give et bud på, hvordan disse indsigter kan bringes i spil i en diskursanalytisk kontekst. Jeg vil argumentere for, at fordelen ved at bringe et tavshedsfokus ind i den metodologiserede diskursanalyse er, at tavsheden i sig selv modsætter sig den fastfrysning, som ligger latent i metodologiseringen, fordi tavsheden peger ind i en aporetisk (uomgængelig og uløselig) problematik.

Den produktive tavshed

¶8 SOM EN KORT INDLEDNING TIL DISSE FORSLAG, ER DET PÅ SIN plads at redegøre lidt for den grundlæggende tilgang til tavsheden, som det følgende vil bygge på. Når jeg i det følgende skriver om tavsheden, handler det i første omgang om et fravær af kommunikation, hvor der *kunne* have været kommunikation. Tavsheden er i en vis forstand det, der ligger uden for sproget, men som alligevel (vil det vise sig) peger ind i sproget på en konstitutiv måde.

¶9 Dette er, indrømmet, en meget bred definition. Det er imidlertid delvist tilsigtet, da det netop vil blive en pointe, at tavsheden i en vis forstand unddrager sig en klar definition – eller mere præcist at den peger på en række forhold, der grunder den sproglige artikulation, samtidig med at den forhindrer en sproglig stabilitet, da grunden viser sig at være grundlæggende problemfyldt. Helt overordnet opsummeret: Tavsheden

grunder det kommunikerede ved netop ikke selv at blive kommunikeret.

¶10 At beskæftige sig filosofisk med tavsheden er dermed udfordret af, at det er umuligt at artikulere tavsheden uden at ophæve den. Trods disse udfordringer er det imidlertid vigtigt alligevel at gøre forsøget, da vi ellers risikerer at havne i en forsimplet opfattelse af tavshedens betydning. Min egen motivation for at dykke ind i problematikken er således, at jeg ønsker at nuancere en grundlæggende fordom i megen demokratisk teori, hvor tavsheden ses som en fjende for de demokratiske mekanismer, idet den menes at forhindre en oplyst offentlig udveksling, hvor borgere klædes på til at udøve deres demokratiske pligter, og de demokratiske repræsentanter får føling med den folkelige opinion. For at undgå, at tavsheden tager overhånd, indtænkes derfor forskellige former for frihedsrettigheder (i hvert fald i vestlige demokratier) som en garant for et minimum af offentlig meningsudveksling. Det drejer sig typisk om ytrings-, informations- og pressefrihed, ofte suppleret med forsamlingsfrihed, retssikkerhed, (grader af) offentlighed i forvaltningen, uddannelsesinstitutioner og medier.

¶11 Af historiske årsager er det vanskeligt at afvise vigtigheden af ovennævnte rettigheder og institutioner – bl.a. med henvisning til at de modvirker uheldige former for tavshed. Denne rigtige tanke må imidlertid suppleres med sin modsætning, nemlig at de offentlige udvekslinger samtidig *forudsætter* tavshed. Som jeg vil vise herunder, er tavsheden nemlig i første omgang *konstitutiv* for kommunikativ udveksling. Har vi ikke blik for, at tavsheden også er med til at sikre den demokratiske kommunikation, risikerer vi, at den kommunikative udveksling ender med at gå i tomgang.

¶12 For at bære denne pointe frem trækker jeg bl.a. på tanker af Jacques Derrida og Martin Heidegger. Pointen kan grundlæggende opsummeres i dels en sproglig og dels en social dimension. For det første gælder, at

tavsheden muliggør, at man sprogligt kan udpege (fremhæve) noget som signifikant. Den sproglige udpegning forudsætter, at et bestemt aspekt af verden bringes frem i lyset som påtrængende, opmærksomhedsværdigt *på bekostning* af alle mulige andre aspekter, som må forblive tavse, således at det signifikante kan træde frem.

¶13 For det andet gælder det, at kommunikation forudsætter, at der både er en talende og en tavs aktør involveret. Et sprogligt udsagn bliver kun til en kommunikativ handling, hvis det i en eller anden forstand retter sig mod (mindst) en anden, der forholder sig til det sagte – og i kommunikativ forstand må sidstnævnte forholde sig (i det mindste midlertidigt) tavs.

¶14 Kommunikation funderes altså grundlæggende gennem (mindst) to former for tavshed: (a) den tavshed, der pålægges det ikke-italesatte; (b) den lyttendes tavshed.

¶15 Disse pointer trækker jeg ud af en læsning af Heidegger og Derridas tanker om sprog og tavshed. Fordelen ved at fokusere på netop deres analyser af tavsheden er, at de demonstrerer, hvordan tavshedens funderende rolle i den diskursive rammesætning er grundlæggende *ustabil*. I forhold til at bringe disse analyser ind i den diskursanalytiske sammenhæng er denne ustabilitet attraktiv, fordi den modvirker den fastfrysende effekt, som ovenfor blev fremhævet som en svaghed ved en metodologiseret diskursanalyse. Når Heidegger og Derrida analyserer tavshedens virkemåde, er det karakteristisk, at det altid sker gennem mekanismer eller tankefigurer, der ikke "går op". I herværende artikel vil jeg primært trække på Derridas analyser af det kommunikative forholds *aporetiske* karakter (uddybes nedenfor).

¶16 Tavsheden muliggør kommunikativ udveksling ved at være en ugrundet grund for den. Den kommunikative relation bygger på en række funderingsspring – dvs. funderende distinktioner eller udgrænsninger, der ikke i sig selv er funderede (Heidegger bruger det tyske

Ursprung, der etymologisk indeholder både funderingen og springet). Disse funderingsspring udspringer selv af en række aporetiske udfordringer, som de kommunikerende er *nødt til* at håndtere (for så vidt der overhovedet skal opstå en kommunikativ relation), men som *ikke kan* løses tilfredsstillende. For at komme videre fra denne umulige nødvendighed må aporien bringes til tavshed, samtidig med at den tages alvorligt. Pointen med de metodiske refleksioner senere i herværende artikel er, at vi ved at rette blikket mod den tavshed, der muliggør diskurserne, kan få blik for de aporetiske funderingsspring, der danner et grundende/grundlæggende udgangspunkt for eksisterende diskurser, hvorved det også bliver muligt at reflektere over dem og deres utilstrækkelighed. I denne mulighed ligger et kritisk potentiale.

¶17 Overført til de ovenfor nævnte aspekter ved tavsheden gælder det på den ene side, at (a) de til tavshed bragte dimensioner eller aspekter etablerer, hvad der er relevant og væsentligt, uden at tavshedsgørelsen dog i sig selv kan begrundes som værende relevant eller væsentlig. Den grundende skillelinje mellem det fremhævede og det tavshedsgjorte vil altid være grundløs (medmindre naturligvis det tavshedsgjorte italesættes og derved trækkes ud af tavsheden).

¶18 På den anden side har det kommunikerede sin grund i (b) en relation til den tavse Anden, der *både* er nødt til at være radikalt *og* begrænset åben. Fordringen om radikal åbenhed grunder i, at selvet kun kan udfordres af det kommunikerede, for så vidt det lader sig *påvirke* af det fremmede som værende fremmed. Kommunikation forudsætter fremmedhed: Jeg har ingen grund til at lytte til den anden, hvis jeg regner med, at den anden kun siger noget, jeg selv tænker. Men jeg har heller ingen grund til at lytte, hvis ikke jeg mener, at det fremmede angår mig som noget, jeg må lade mig udfordre af. Jo mere jeg lukker af for denne åbenhed, des mindre *kommunikativ* bliver relationen. Tanken vil blive udfoldet i de kommende refleksioner over legitimitet. Den radikale

åbenhed bliver imidlertid udfordret af, at der heller ingen kommunikation kommer i stand, hvis den kommunikerende opløser sig selv. Kravet om *radikal* åbenhed skal balanceres med et modsat krav om *begrænset* åbenhed – den talende er nødt til at hævde en grad af autonomi, som sætter grænser for, hvad der sættes på spil i kommunikationen. Normerne for denne umulige nødvendighed kan af den grund heller ikke endeligt begrundes, men er alligevel funderende for de mulige kommunikative relationer, hvilket jeg vil uddybe i det følgende.

¶19 Analyser af denne grundlæggende ustabilitet er givende i forhold til et kritisk diskursanalytisk ærinde, da en bevidstgørelse om de grundlæggende funderingsspring og deres grundløshed gør det muligt at se diskursens ustabile grundlag og reflektere over, hvordan man alternativt kunne gribe dem an.

¶20 Heidegger og Derrida griber det an på to ret forskellige måder, og det vil føre for vidt at redegøre for hele kompleksiteten i deres analyser. I resten af herværende tekst vil jeg derfor fokusere på et af de diskursanalytiske greb, som jeg mener, Derrida inviterer til, nemlig en refleksion over legitimitetsstrukturers aporetiske konstitution – et aspekt i den kommunikative relation, hvor både den sproglige (a) og sociale (b) tavshed er på spil.

Legitimitet: Om at hindre den anden i at eliminere os selv

¶21 FOR AT FLYTTE OVENSTÅENDE IND I EN REFLEKSION OVER LEGITIMITET kan det være nyttigt at vende sig mod Derridas læsning af Emmanuel Lévinas.[4] Normer for legitimitet er naturligvis afgørende for den kommunikative relation, idet legitimitet sætter rammerne for, hvordan vi lader den anden angå os. Hvis vi tillægger den anden en høj grad af legitimitet, vil vi afficeres stærkere af vedkommende, hvorimod mindre legitime aktører påvirker os mindre, fordi vi ikke anerkender deres

relevans. Samtidig medfører de samme normer også, at ikke alle tillægges den samme grad af legitimitet. Hvis jeg f.eks. anser den andens vidensniveau for afgørende, vil uvidende personer have et mindre potentiale til at kunne udfordre mig. Mine normer for et højt vidensniveau vil derfor bringe den udfordring, der kunne komme fra personer med et lavt vidensniveau, til tavshed.

¶22 I en med- og modlæsning af Lévinas' teori om forholdet mellem selvet og den anden påpeger Derrida, at både selvet og den anden funderes i en gæstfri relation mellem vært og gæst, hvor selvet dannes ved at bringe sig selv til tavshed, således at man kan invitere den anden indenfor. Dog vel at mærke ikke til et idyllisk fællesskab. Den gæstfrie invitation består i at invitere den anden indenfor på en måde, så den anden ultimativt kan destruere det sted, der inviteres til.

¶23 Pointen er her, at selvet kun opstår, for så vidt at der findes noget uden for selvet, der *ikke* selv er selvet, noget, som selvet kan henholdsvis lykkes eller fejle over for. Man kan imidlertid kun lykkes eller fejle, hvis det andet angår én som noget andet end én selv. Den anden må altså inviteres til at være noget, der angår én, men netop angår én som noget, *der ikke kan kontrolleres*. Jo mere man kontrollerer det fremmede, des mindre evner det fremmede at være fremmed og dermed definerende for selvet ved dets andethed. Derfor ender Derrida også med at karakterisere denne situation som en uløselig gidselsituation.[5] Refleksioner over legitimitet er afgørende her. Pointen med ovenstående er, at normer for legitimitet afgør, hvor åbent vi inviterer den anden til at være en gæst, der dels er med til at grunde vores eget selv, samtidig med at den anden også kan eliminere os. Normerne for legitimitet rummer således både en åbenhed over for den anden, samtidig med at det bringer den anden til en vis tavshed. Den rette balance mellem åbenhed og tavshed er en aporetisk udfordring, som ikke kan løses uproblematisk. Jo mere vi elimine-

rer den andens relevans, des mere reducerer vi os selv – samtidig med at en radikal åbenhed også rummer truslen om selvelimination.

Retfærdigheden som en umulig afgørelse

¶24 VED AT REFLEKTERE OVER NORMER FOR LEGITIMITET BLIVER DET således muligt at få blik for, hvordan eksisterende diskursers indlejring i sådanne normer både rummer en åbning og en bringen til tavshed. Dette kalder Derrida en aporetisk struktur. Derrida giver ikke selv en indgangsvinkel til specifikt at analysere normer for legitimitet, men det vil i det følgende blive vist, at en analysemodel fra hans udlægning af forholdet mellem retfærdighed og normer for ret kan overføres på normer for legitimitet.

¶25 Det aporetiske fundament for retfærdigheden blev af Derrida primært analyseret i foredraget *Force de Loi* (oprindelig holdt i 1989) og bogen *Spectres de Marx* (1993). I Derridas optik er det vigtigt at skelne mellem på den ene side retfærdighed som impuls eller fænomen og på den anden side de formulerede love, regler og rettigheder, som skal realisere og muliggøre retfærdigheden. Det kan i en vis forstand koges ned til, at de formulerede love, regler og rettigheder har deres gyldighed, for så vidt at de yder retfærdighed. Retfærdigheden er i en overfladisk forstand rettens telos. Man kan sige, at retfærdigheden er det åbne spørgsmål til formulerede love, regler og rettigheder: Er de gode nok? Opnår vi retfærdighed gennem de gældende regler? Hvis ikke, må reglerne ændres. Regler kan ikke legitimere sig selv, men må altid stå til ansvar over for, om de også i det konkrete faktisk yder retfærdighed. Når vi således i mange samfund eksempelvis har en grad af privat ejendomsret, skyldes det, at det kan vises, at det i én eller anden forstand giver et mere retfærdigt samfund. Og når de faktiske regler for ejendomsret jævnligt udfordres, f.eks. af skatter, ekspropriation og udefrakommende regler om, hvad man må bruge sin ejendom til, skyldes det, at det er blevet vist,

at en *absolut* privat ejendomsret har nogle uheldige virkninger. De fleste er f.eks. nok enige om, at mit ejerskab af en kniv ikke giver mig ret til at gå og stikke i folk med den.

¶26 I dette perspektiv er retfærdigheden altid konkret og singulær, hvorimod reglerne er almene eller generelle – retfærdigheden er det påtrængende spørgsmål i konkrete situationer til, om de generelle regler, der fungerer ved at fremhæve bestemte aspekter, nu også er tilstrækkelige og relevante:

> ¶27 Hvordan forliges retfærdighedens handling, som altid angår noget særligt, individer, grupper, uerstattelige eksistenser, den anden eller mig *som* anden, i en unik situation, med reglen, normen, eller et retfærdighedens imperativ, der nødvendigvis har en generel form, selv om denne generalitet foreskriver en anvendelse, som hver gang skal være specifik?[6]

¶28 Retfærdighed og ret kan altså ikke forenes, men de kan heller ikke adskilles. Dette opstår der en række aporetiske spændinger ud af. Blandt disse vil jeg her fokusere på det, som Derrida kalder "det uafgørliges spøgelse". Det uafgørliges spøgelse handler om, at for at retfærdigheden kan få en virkning, er man nødt til at *beslutte* en form for retfærdigheden, men at en sådan beslutten altid er umulig:

> ¶29 Uafgørlig er erfaringen af det, som skønt fremmed, heterogent i det kalkulerbares og reglens orden, alligevel *må* [...] give sig i kast med den umulige afgørelse, idet det tager højde for reglen og retten.[7]

¶30 I eksemplet ovenfor med den private ejendomsret er det således åbenlyst, at retfærdigheden kunne føre til en pacificering af sig selv, hvis man lod den råde uendeligt. Enhver endelig udformning af ejendomsretten kan kritiseres ud fra en uendeligt konkret retfærdighed, eftersom man altid ville kunne forestille sig konkrete situationer, hvor en besluttet

form for ejendomsret kunne være problematisk. Hvis man imidlertid uendeligt tilpasser retten til retfærdighedens kald i alle situationer, mister den sin bestandighed/almenhed og dermed tilregnelighed. En ejendomsret, som man ikke kender den endelige udformning af, har således ingen værdi for konkrete aktører.

¶31 Det er derfor nødvendigt, at der *besluttes* en form for ret eller normativitet, som gælder, og som har en vis bestandighed – også selv om en sådan beslutten egentlig reducerer og forhindrer retfærdighedens fulde realisering. I denne forstand er retfærdigheden en aporetisk opgave – en opgave, der er lige så nødvendig og uomgængelig, som den er umulig.

¶32 Beslutten handler med andre ord om at bringe aspekter i verden til tavshed. Men for at den kan blive virksom, må den også bringe den bagvedliggende apori til tavshed. Den grundende beslutten sætter en mulighed, der samtidig peger væk fra sin egen paradoksalitet og ind i en pragmatisk anvendelighed. Ved for eksempel at beslutte normer for ejendomsret lægges der nogle normer ud på verden, der giver konkrete hændelser en betydning ved at blive trukket frem som enten inden for eller uden for de gældende normer, en betydning, der skal tages hånd om gennem regulering. For at kunne fungere regulerende er det imidlertid afgørende, at normerne anerkendes ubetvivleligt. Vi kan kun sende folk i fængsel, hvis vi ikke faktisk er i tvivl om, at den private ejendomsret i dens konkrete form er retfærdig. Retsnormernes pragmatiske anvendelighed forudsætter derfor, at det tilgrundliggende uafgørliges spøgelse i praksis er bragt til tavshed.

¶33 Spørgsmålet er så, hvordan vi får bragt dette i tale igen.

Operationaliseret refleksion over normer for legitimitet

¶34 I FORHOLDET MELLEM RETFÆRDIGHEDEN OG NORMER FOR RETTEN er der således et uløseligt spændingsfelt, der blandt andet kan artikuleres

som *det uafgørliges spøgelse*, altså at der *skal* træffes en afgørelse omkring noget, der ikke kan afgøres – men at denne beslutten også altid vil hjemsøges af sin uafgørlighed, af sin aporetiske struktur. I forhold til de tidligere refleksioner over legitimiteten kan denne pointe oversættes til, at vi for at kunne invitere eller møde den anden som én, der kan destruere os selv, er nødt til at sætte nogle grænser for den andens andethed – nogle grænser, der samtidig reducerer, stækker eller uniformerer den andens væsentlighed eller udfordring, hvorved vi også reducerer os selv. Gæstfriheden handler netop om at bringe os selv til tavshed, så vi kan lade os angå af den fremmede, og ramler derfor ind i dette uløselige problem. Vi er nødt til også at bringe den anden til tavshed ved at sætte grænser for gæstfriheden. Vi er nødt til at etablere former (normer) for legitimitet, som vi vil lade den anden angå os gennem. I anden sammenhæng taler Derrida om, at vi opsætter normer for *tolerance*.[8] Problemet med dette er imidlertid, at jo flere grænser vi sætter for den anden, des mere uklare bliver selvets egne grænser. Vi risikerer altså også at udslette os selv, des mere vi sætter grænser for, hvor fremmed den anden og det andet må være for os.

¶35 Dette fører med andre ord frem mod en ny aporetisk udfordring, der er hjemsøgt af det uafgørliges spøgelse. Normer for legitimitet afgør, i hvilken forstand vi lader den anden angå os i den kommunikative interaktion. Jeg kan altid afvise den andens udsagn, indvendinger, information osv. ved at afvise at anerkende den andens ret til at stå bag det fremførte. Lidt mindre radikalt kan jeg "tage det med et gran salt", jeg kan trække på smilebåndet, jeg kan være overbærende, jeg kan blive forarget osv. Eller hvis jeg tilkender den anden en stærk legitimitet, kan jeg tage det mere alvorligt og lade mig anfægte af det.[9]

¶36 Refleksioner over de interpersonlige forhold er naturligvis ikke fremmede for traditionelle diskursanalytiske tilgange. F.eks. analyserer Fairclough forhold som *høflighed* og *ethos*,[10] der naturligvis også er afgø-

rende faktorer for den legitimitet, som kommunikative bidrag tilskrives. Med fokuseringen på legitimitetens aporetiske fundering kommer analysen imidlertid til at tage nogle nye retninger, idet den vil fokusere på, hvordan tavshed er med til at muliggøre, at de eksisterende normer for legitimitet kommer i stand. Denne nye tilgang vil derfor foregå ved at spørge ind til det til tavshed bragte spøgelse, det uafgørlighedens spøgelse, der muliggør, at den anden kan inviteres til at angå én i en reduceret form. Det er tavshedens produktive kraft, der skal drages frem i lyset, således at den kan gøres til udgangspunkt for en kritisk refleksion ved at fremvise diskursens grundløse grund.

¶37 I et forsøg på at tilbyde et operationaliserbart bud på, hvordan en sådan diskursanalyse kunne tage form, vil jeg foreslå, at man tilgår problematikken gennem følgende spørgeramme:

1) Hvordan tænkes den anden som legitimt påtrængende?
2) Hvordan er aktørers legitimitet *reduceret* i den implicerede opfattelse? Og/eller: Hvordan er aktørers legitimitet *skabt* ved, at noget er bragt til tavshed?
3) På hvilken måde rummer de implicerede normer for legitimitet en tavs aporetisk utilpassethed i forhold til de konkrete sammenhænge?

¶38 Spørgsmål (1) kunne være en del af en almindelig deskriptiv diskursanalyse. Spørgsmål (2) rummer en kritisk impuls, som kunne være en naturlig del af en traditionel kritisk diskursanalyse. Allerede i den traditionelle diskursanalyse ligger en søgen efter en tavshed, der gør diskursen mulig. Spørgsmål (3) rummer imidlertid en søgen ind mod en aporetisk knude i selve diskursen, en søgen ind til et punkt, der i en vis forstand kan tænkes som diskursens arnested (eller i hvert fald ét af diskursens arnesteder).

¶39 Denne spørgen søger ind til en beslutten, der har muliggjort, at diskursen kan komme i gang, men også en beslutten, der bliver usynlig, i takt med at den fremspringende normativitet viser sig pragmatisk suc-

cesfuld. Pointen er her, at selvom legitimiteten er grundet på en bagvedliggende tavshed, så er dette ikke i sig selv kritisabelt. At have normer for legitimitet, der *ikke* er grundet på tavshed, er ikke muligt – hvis man fjerner én tavshed, indfører man blot en anden. Det følger af den aporetiske struktur. Men den aporetiske struktur inviterer til en refleksion over, om den gældende tavshed er rimelig, relevant og/eller problematisk. Metodologisk set rummer denne spørgen ganske vist en ensretning (hvorfor er det lige præcis *legitimiteten*, der skal spørges til?), men ved at have trukket det aporetiske fundament frem i lyset vil de resulterende diskurser vanskeligt kunne vinde ubetvivlelig hegemonisk tilslutning.

¶40 For at vise spørgerammens brugbarhed, vil jeg i det følgende give et bud på, hvordan den kan vise sig frugtbar i en konkret sammenhæng. Jeg vil tage udgangspunkt i klimadebatten, som den i 2018–19 tog sig ud med Greta Thunberg som et afgørende omdrejningspunkt.

Thunberg versus Kjærsgaard

¶41 I 2018 OG 2019 OPTRÅDTE DEN SVENSKE KLIMAAKTIVIST GRETA Thunberg flere gange som taler ved topmøder arrangeret eller initieret af FN. At dette kunne ske er markant – selvom det dog ikke er uden fortilfælde.[11] Taleretten i sådanne sammenhænge vil man typisk tildele til meget indflydelsesrige politikere, embedsmænd eller forskere med en markant viden. Man kan sige, at for at få sådan en plads skal man almindeligvis være en voksen, kompetent og indflydelsesrig person. I formel forstand var Greta Thunberg ingen af delene. Ganske vist var hun efterhånden blevet indflydelsesrig på et uformelt plan gennem den mediebevågenhed, som hun var genstand for, men også denne indflydelsesrigdom var paradoksal, for hvad grundede den egentlig på?

¶42 Hvad var Greta Thunbergs legitimitet? Hvis man skærer det helt ind til benet, så var hun et lidt usædvanligt barn, der gik i folkeskole, var bekymret for varslede klimaændringer og derfor havde siddet foran

Riksdagen i Stockholm med et skilt, hvorpå der stod "Skolstrejk för klimatet".

¶43 Den 24. maj 2019 skrev daværende formand for folketinget, Pia Kjærsgaard på Twitter:

> ¶44 [...] Greta Thunberg. En pige med en alvorlig diagnose, som vi lørdag skal følge dagen igennem. [...] Måske skulle vi bare lade hende være barn?[12]

¶45 Pia Kjærsgaard fokuserer således på Thunbergs alder og psykiske konstitution. Senere samme år udtalte Greta Thunberg ved en tale holdt ved FN's *Climate Action Summit*:

> ¶46 This is all wrong. I shouldn't be up here. I should be back in school on the other side of the ocean. Yet you all come to us young people for hope. How dare you! You have stolen my dreams and my childhood with your empty words. People are suffering. People are dying. Entire ecosystems are collapsing. [...] For more than 30 years, the science has been crystal clear. [...] You say you hear us and that you understand the urgency. But no matter how sad and angry I am, I do not want to believe that. Because if you really understood the situation and still kept on failing to act, then you would be evil. And that I refuse to believe.[13]

¶47 Hvilket (sammen med andre ting) fik Pia Kjærsgaard til at udbryde:

> ¶48 Det er gået langt over gevind med Greta Thunberg. Nu må det være nok. [...] Jeg vil ikke belæres af en meget vred 16-årig pige, der faktisk burde passe sin skole og komme tilbage til sin barndom. [...] Vi er alle sammen optagede af klimaet, og nu gider vi simpelthen ikke at høre på hende mere, når hun heller ikke selv kan finde ud af, hvordan vi skal agere.[14]

¶49 Skåret ind til benet kan man sige, at ovenstående indlæg er en forhandling af legitimitet. Kjærsgaard fokuserer på, at Thunberg er et barn,

hvorfor hun søger at balancere mellem moderlig omsorg ("lade hende være barn") og strenghed ("burde passe sin skole"). Givet Thunbergs alder vurderes hun af Kjærsgaard til ikke at være kompetent til at vurdere politiske udfordringer. I forhold til denne traditionelle forståelse af legitimitet er det således åbenlyst, at Thunbergs stemme ikke burde kunne udfordre dem, som hun taler til.

¶50 Så langt i analysen er der endnu ikke stor forskel på de to stemmer. Thunberg lægger ud med den samme pointe som Kjærsgaard om, at netop fordi Thunberg er et barn, burde det ikke være hendes stemme, der skulle udgøre omdrejningspunktet for håb. Børn er ikke-kompetente sammenlignet med voksne og burde have lov til at nyde deres barndom i fred. De er således enige om, at legitimitet afgøres af *alder*, som kobles til kompetence. Børn er i udgangspunktet ikke kompetente, de skal hjælpes. Voksne skal drage omsorg for, at børn kan vokse op i en god verden.

¶51 Der er naturligvis uenighed mellem Thunberg og Kjærsgaard, men ikke i forhold til de grundlæggende normer for legitimitet. Svaret på det første analysespørgsmål ovenfor er således, at man bliver legitimt påtrængende, for så vidt man er voksen og dermed har indsigt i tingene. Det er og har børn ikke.

¶52 Netop denne enighed er motoren for deres uenighed. Thunbergs kritik drejer sig om, at de voksne ikke lever op til deres kompetence. Kjærsgaard afviser Thunberg, med henvisning til at hun ikke er en legitim stemme i debatten.

¶53 Heromkring ville en *deskriptiv* diskursanalyse kunne stoppe. En traditionel kritisk diskursanalyse (inspireret af f.eks. Fairclough) ville kunne konstatere en hegemonisk struktur i diskursen. En sådan hegemonianalyse kunne meget vel tage udgangspunkt i det andet analysespørgsmål, altså til hvordan eksisterende forståelser af legitimitet er produkter af diskursive reduktioner.

¶54 I herværende sammenhæng gælder det imidlertid med den indledende analyse af legitimitetens aporier, altså at normer for legitimitet kræver en vis bestandighed, der samtidig underminerer samme normer, at ovenstående analyse er en invitation til *at tage skridtet videre* og fremdrage, hvordan den diskursive reduktion (analysespørgsmål 2) hænger sammen med et "uafgørlighedens spøgelse", der er bragt til tavshed. I dette konkrete tilfælde altså, hvordan fokus på alder i bund og grund gør det umuligt for os at forstå og anerkende/respektere de aktører, som er involverede. Aldersfokusset muliggør en diskussion af ansvarlighed omkring klimaforandringerne, men kun fordi det fratager os blikket fra nogle mekanismer eller aspekter ved de involverede, som er afgørende for reelt at kunne indgå i en diskussion af, hvad hvem kan og skal gøre ved problematikken. Vores forståelse af parterne i diskussionen bliver klar, fordi den indledende beslutten omkring legitimitetens apori fremlyser bestemte aspekter som påtrængende, men denne klarhed er samtidig kilden til, at parterne reelt forsvinder for hinanden som nogen, der kan inviteres til at angå hinanden.

¶55 Et første skridt i retning af en analyse af dette kan findes ved at fokusere på det paradoks, at begge parter på trods af den indbyrdes udgrænsning alligevel føler sig foranlediget til at tage hinanden alvorligt. I forhold til en legitimitetsanalyse er det nemlig interessant at spørge videre til, *hvorfor* Kjærsgaard alligevel er nødt til at formulere sin kritik. Der findes givetvis mange unge mennesker, der ikke synes, at ansvarlige voksne lever godt nok op til deres ansvar – uden at denne kritik bliver kommenteret af etablerede politikere. På tilsvarende vis kan man forundres over, at Thunberg bruger en del af sin ungdom på at rejse til møder, hvor der findes voksne, der alligevel ikke lever op til deres ansvar – enten fordi de ikke kan eller vil. Hvad kan man få ud af at tale dunder til en sådan forsamling?

¶56 For at få blik for den aporetiske fundering af diskursen kan det være gavnligt at starte med at reflektere over, hvordan de implicerede normer for legitimitet baserer sig på tavshed – altså analysespørgsmål (2) ovenfor. Hvordan er henholdsvis Thunbergs og Kjærsgaards legitimitet skabt ved, at noget er bragt til tavshed? Når dette spørgsmål bringes i spil i herværende case, er det åbenlyse svar naturligvis, at Thunberg ikke *kun* er et ikke-kompetent barn, og at børn ikke *kun* er uformående. Politikere som Kjærsgaard er ikke *kun* voksne, der blot skal have anvist en vej til at løse problemer og så vil følge den. Der er noget, der er bragt til tavshed, for at diskussionen overhovedet kan komme i stand.

¶57 Selve den bevægelse, som Thunberg har givet anledning til, giver allerede diskursanalytikeren et pejlepunkt til at bearbejde den første pointe (at Thunberg ikke udtømmende kan beskrives som et ikke-kompetent barn). Ud over at børn ofte mangler noget i form af kompetencer, så er hele *Fridays for Future*-bevægelsen bygget op om et andet aspekt ved barndommen: at børn, i modsætning til de gamle, bliver ramt hårdt af eventuelle fremtidige udviklinger. Man har i en vis forstand en større aktie i at få styr på klimaudfordringerne – og netop *derfor* har man en særligt påtrængende legitim stemme i denne diskussion.

¶58 Den anden pointe – at voksne blot skal have anvist en vej, og så vil de følge den – er der ikke i den offentlige udveksling på samme måde en umiddelbar hjælp til at bearbejde. En diskursanalytisk refleksion over den normativitet, der ligger til grund for legitimitet, kan imidlertid tage fat i Thunbergs udpegning af, at voksne enten er onde eller dumme (ikke forstår problemerne). Tavshedsrefleksionen kan her gribe fat i, at de voksne ikke *kun* er voksne i den forstand, at de kan, hvad de vil. Selvom man f.eks. som magthavende politiker er bekendt med, hvordan et påtrængende problem kan løses, er det ikke givet, at man kan *ville* det. Dels er voksne heller ikke kun styret af rationelle og åbent tilgængelige incitamenter, dels kan der være problemer omkring, hvor langt deres

magt rækker. For at magthavende politikere kan sætte dagsordener, er det afgørende, at de vedvarende bevarer en form for folkelig opbakning. Dette oplevede Kjærsgaard f.eks. selv i perioden mellem de to citater, hvor hendes manglende anerkendelse af klimadagsordenen var med til at reducere hendes magtposition i dansk politik.

¶59 Pointen om voksnes manglende åbenhed over for mindre rationelle incitamenter kan naturligvis, med Thunberg, affejes som ondskab, men det forudsætter, at politikere *kan* vælge irrationaliteten fra. På tilsvarende vis med pointen om, at magthavere også er afhængige af en vedvarende befolkningsmæssig opbakning. Den kan skrives ind i eksisterende positioner i den eksisterende diskurs, idet den i en vis forstand spejler Kjærsgaards afsluttende pointe om, at det ikke er så simpelt at gøre noget ved problemet. Måske ligger der en svaghed i det demokratiske fundament for de magthavende, i og med at de ikke kan gennemføre beslutninger, som den nuværende befolkning ikke vil acceptere. Måske ligger der en grundlæggende skævhed i den almindelige antagelse om, at unge mennesker ikke kan stemme, fordi de tænkes som uformående. Måske burde unge mennesker netop have en særlig vægt i demokratiske afstemninger, da de vil skulle leve med konsekvenserne af de tiltag, der sættes i værk nu.

Tavsheden som en aporetisk konstitutiv og kritisk impuls

¶60 DETTE ER NATURLIGVIS REFLEKSIONER, DER VILLE KRÆVE EN langt større diskussion, end hvad der kan rummes i herværende sammenhæng. Og det er sådan set en pointe i sig selv. Med det tredje analysespørgsmål i baghånden bliver det klart, at ethvert tiltag i retning af at ny- eller omkonstituere legitimitetsstrukturen vil rumme tilsvarende problemer. Lidt hårdt skåret op kan man sige, at forslaget om at ændre afstemningsvægtene ville rumme en ny aporetisk betinget beslutten,

hvor "tilbageværende levetid" blot erstatter "levet tid", hvilket naturligvis er lige så problematisk. Pointen er imidlertid, at de eksisterende modsætninger bringes ud af balance. Den bestandighed, som de hviler på, er en besluttet bestandighed, som er nødvendig, for at det overhovedet skal give mening at tænke i legitimitet. Men det er en bestandighed, der er vundet gennem en beslutten, der er hjemsøgt af uafgørlighedens spøgelse. Vi vinder derfor ikke en ny ubetvivlelig grund til nye normer for legitimitet, men vi vinder måske en vej ud af nogle af de lukkede modstillinger, som de eksisterende diskurser etablerer.

¶61 Den tavshedsbaserede diskursanalyse inviterer således ikke til nye løsningsforslag, men giver gennem sit blik ind i diskursernes aporetiske fundament blik for netop det aporetiske, hvorved det bliver muligt at indføre en mindre grad af skråsikkerhed i tilslutningen til eksisterende positioner. Den analytiske fokusering på tavshedens konstituerende kraft bliver en invitation til en kritisk refleksion, fordi konstitutionen ikke selv er stabil. Ved at udpege den tavshed i legitimeringsforholdet mellem Thunberg og Kjærsgaard bliver det muligt at bringe diskursen nye steder hen, eftersom de til tavshed bragte aspekter bliver bragt i tale.

¶62 Derfor er det også vigtigt at understrege, at den kritiske impuls i denne tilgang ikke nødvendigvis fører til en forkastelse af gældende diskurser. Den tavshed, som blev fremdraget ovenfor, er en konstitutiv tavshed, som samtalen ikke kan være foruden. Hvis man bruger diskursanalysen som anledning til at bringe nye diskurser i spil, vil også disse diskurser nødvendigvis være grundet i nye former for tavshed.

¶63 Om den kritiske refleksion således fører til en decideret forkastelse af de gældende diskurser må afhænge af kriterier, der tages andetsteds fra. Særligt i en situation, hvor begge parter (i hvert fald for så vidt man tager dem på ordet) anerkender, at der er et reelt problem, der skal stilles noget op med, kunne man forvente et gensidigt ønske om en sådan nykonstitution. Den nye konstitution vil ikke kunne vinde en særlig

legitimitet ud fra legitimitetens apori, eftersom også denne vil skulle forene kravet om radikal åbenhed og nødvendig lukkethed. Men *pragmatisk* set kan der være en gevinst i, at parter, der er enige om et problems eksistens, får mulighed for reelt at be- og udfordre hinanden.

¶64 I forhold til den konkrete case, altså diskussionen om, hvad der skal stilles op med klimaudfordringerne, kunne et sådant kriterie f.eks. være et ønske om at få en debat, hvor man ikke gensidigt maler hinanden op i hjørner, da en sådan tilgang umuliggør at forholde sig imødekommende over for modstandernes synspunkter. En diskursiv situation, hvor den ene part føler sig tvunget til at tænke de andre som onde eller dumme, og den anden part betragter de andre som uvorne unger, er næppe frugtbar for en håndtering af de udfordringer, som samtalen drejer sig om. Den diskursanalytiske bearbejdning af sådanne modstillinger kan således hjælpe med at opløse fastfrosne positioner og invitere til at lade diskussionen tage nye veje.

¶65 Anderledes formuleret: Den tavshedsfokuserede diskursanalyse begår i en vis forstand vold mod tavsheden ved at bringe den i tale. Det kan analysen kun, fordi den baserer sig på andre former for tavshed. I herværende sammenhæng har mit fokus på legitimitetsstrukturerne åbenlyst bragt en række andre relevante forhold til tavshed. Den demokratiske gevinst ved et sådant sisyfosarbejde er imidlertid, at eksisterende diskurser udfordres, således at aktørerne har sværere ved at fastholde hinanden i bestemte legitimeringsstrukturer.

¶66 Herved vinder vi dertil en bevidsthed om, at den demokratiske samtales værdi ikke kun skal vurderes på de faktisk fremførte ytringer, men nok så meget på de former for tavshed, som muliggør, at samtalen overhovedet kan komme i stand.

Noter

1. Michel Foucault, *Vidensarkæologien*, overs. Mogens Chrom Jacobsen (Aarhus: Forlaget Philosophia, 2005), 95–96.
2. På dansk bl.a. beskrevet i Marianne Winther Jørgensen & Louise Phillips, *Diskursanalyse som teori og metode*. (Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag, 1999).
3. Se bl.a. Norman Fairclough, *Discourse and Social Change* (Cambridge, UK; Cambridge, MA: Polity Press, 1992); Norman Fairclough, *Language and power*, Third edition (London ; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015).
4. Som den findes i Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Incises (Paris: Galilée, 1997).
5. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, 102.
6. Jacques Derrida, "Lovkraft – Autoritetens mystiske fundament", i *Lov og litteratur*, red. Karen-Margrethe Simonsen, Helle Porsdam & Henrik Skov Nielsen, overs. Rolf Reitan (Aarhus Universitetsforlag, 2007), 226.
7. Derrida, "Lovkraft – Autoritetens mystiske fundament", 239.
8. Jürgen Habermas, Jacques Derrida & Giovanna Borradori, *Philosophy in a time of terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* (Chicago: University of Chicago Press, 2003).
9. I klassisk (Aristoteles-inspireret) retorisk teori ville man her givetvis tale om ethos.
10. Norman Fairclough, *Discourse and Social Change*, 138–144.
11. F.eks. talte Severn Cullis-Suzuki ved FN's Rio topmøde i 1992, ligesom der også er visse paralleller til Malala Yousafzais tale ved FN i juli 2013.
12. Pia Kjærsgaaard (@Pia_Kjaersgaard), *Twitter*, 24. maj 2019, https://twitter.com/Pia_Kjaersgaard/status/1132027505450344449.
13. Tale holdt ved FN's "Climate Action Summit" i New York d. 23. september 2019. Citeret fra "Transcript: Greta Thunberg's Speech At The U.N. Climate Action Summit", *NPR*, 23. september 2019, https://www.npr.org/2019/09/23/763452863/transcript-greta-thunbergs-speech-at-the-u-n-climate-action-summit.
14. Julie Dalgas, "Pia Kjærsgaard i stormvejr efter tweet om Greta Thunberg: 'Jeg bliver så træt af det belærende vrede barn' ", *Berlingske*, 30. december 2019, https://www.berlingske.dk/samfund/pia-kjaersgaard-i-stormvejr-efter-tweet-om-greta-thunberg-jeg-bliver-saa.

En bogs tavshed. Et essay om Wittgensteins *Tractatus*

Cecilie Eriksen

7. oktober 2021

TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS ER ET AF DE MEST gådefulde værker i filosofihistorien, og det er ellers en tradition fuld af værker, der er berygtede for deres utilnærmelighed. Men *Tractatus* skiller sig ud, selv i selskab med det ekstraordinære.

¶2 Værket kan minde om den mystiske, sorte monolit, der bliver fundet på Månen i science fiction-filmen *2001: A Space Odyssey* instrueret af Stanley Kubrick og skrevet af Kubrick og Arthur C. Clarke i 1968. Den massive monolits betydning forklares og forstås aldrig fuldt ud i filmen, og dens skræmmende poetiske kraft er derfor intakt ved filmens afslutning.

¶3 Det samme gælder *Tractatus*. Man kan selvfølgelig kaste sig ud i at forklare betydningen af værket, og mange lærde forskere har gjort netop det til stor glæde for hungrende horder af filosofistuderende. I årene efter bogens udgivelse i 1921 dominerede den læsning, der kaldes "The picture theory of meaning" (blandt andre fremført af Bertrand Russell). Den fortolkning blev udfordret af "The ineffabilist reading" (G.E.M. Anscombe, Peter Hacker), som så senere fik konkurrence fra "The resolute/therapeutic reading" (Silver Bronzo, Cora Diamond, James Conant). Det seneste skud på stammen i den evige stammekrig om totempælen *Tractatus* er den tolkningsteori, der kaldes "The elucidatory reading" (Marie McGinn, Daniel Hutto).

¶4 Alligevel er det, som om ingen af de vekslende og stadig mere sofistikerede fortolkninger indfanger tekstens ånd og mening helt. Fortolkningspuslespillet går aldrig rigtig op, der er altid et par brikker i overskud. Fortolkningsteorierne efterlader med andre ord altid en rest af

filosofisk *Unruhe*. Men dermed bevarer *Tractatus* også sin mystik og strenge skønhed for kommende generationer.

¶5 I dén forstand er *Tractatus* en bog, man ikke kan nå til slutningen af, selv om den er hurtigt læst. I det her essay vil jeg heller ikke gøre forsøget. I stedet dvæler jeg ved dens begyndelse: det første møde med bogen, titlen, dedikationen, forordet og tekstens opsætning, da det er noget, filosoffer ofte flyver forbi i vores iver efter at nå frem til *Hypotesen! Teorien! Konklusionen!*

Størrelse, titel, opsætning

¶6 DET FØRSTE, MAN BEMÆRKER VED *TRACTATUS*, ER DENS STØRRELSE. Nærmere bestemt manglen på den. Bogen er en elegant *size zero* med håndterbare kurver, der forfører læseren til at undervurdere dybden og vanskeligheden ved dens indhold (forudsat altså, at rygterne ikke er nået frem til en, før man nærmede sig bogen i håbet om en lille liflig pause i filosofiens murstenspensum).

¶7 Men allerede titlen, *Tractatus Logico-Philosophicus*, giver et hint: Forfatteren er ikke interesseret i let *smalltalk* med almindelige mennesker. Bogen udkom i 1921, og alligevel er titlen på latin. Den kan oversættes til *Logisk-filosofisk afhandling*. Ifølge ordbogen *Merriam-Webster* er en afhandling "en skriftlig, systematisk redegørelse eller argumentation, der indeholder en metodisk diskussion af de involverede fakta og principper samt konklusioner, der nås gennem formel og systematisk behandling af et emne". Vi får her også at vide, at ordet "tractatus" stammer fra det latinske ord "tractare": at behandle, håndtere. Ordets første kendte anvendelse i betydningen "afhandling" er fra det 14. århundrede.

¶8 Filosofien rummer en lang og indflydelsesrig tradition for at skrive afhandlinger. Den byder f.eks. på Benedictus Spinozas *Tractatus Theologico-Politicus* fra 1670, John Lockes *Two Treatises on Government*

fra 1689 og David Humes *A Treatise of Human Nature* fra 1739–40. Selvom denne genre på ingen måde er den eneste eller den mest fremtrædende inden for filosofien, så er valget af titel ikke desto mindre en anerkendelse af at tilhøre en ærværdig tradition. En tradition, som forfatteren til *Tractatus* har til hensigt at sætte en stopper for!

¶9 Det, vi som læsere får lovning på med bogens titel, er altså en tekst, som vil beskæftige sig *systematisk* med sit emne. Og *Tractatus* leverer varen. Wittgensteins formelle opbygning af sin tekst, de nøgne rækkefølger af tal – 1, 1.1, 1.2, 1.2.2, 2 – har siden spredt sig som et mycelium gennem hele den akademiske verden. I dag er det en afhandlingsstruktur, der er så kendt og naturlig, at ingen kan forestille sig, at den ikke altid har været der, som det stillads, der understøtter vores univers.

¶10 Alligevel skyldes hypen omkring *Tractatus* ikke kun dens forførende størrelse og strømlinede design. Det skyldes også dens særegne kommunikationsform. Selvom bogen kan siges at falde ind under begrebet "kommunikation", er den, ligesom filmen *2001*, kendetegnet ved en dyb *stilhed*. Klare tanker, korte staccato-sætninger og en streng logisk opbygning. Der er en bjergtagende, tavs tomhed over *Tractatus*, som der også er i mange af *2001*'s scener. Lyt til bogens første sætninger, til det øde univers, de fremmaner:

¶11
> 1. Verden er alt, hvad der er tilfældet.
>
> 1.1. Verden er summen af kendsgerninger, ikke af ting.
>
> 1.11. Verden er bestemt ved kendsgerningerne og ved, at disse er *alle* kendsgerningerne.[1]

¶12 Måske er det den tomhed, du er i efter en krig og et stort tab – som tabet af din bedste ven og kæreste?

Dedikation

¶13 LIGE EFTER TITLEN INFORMERER WITTGENSTEIN OS OM ET PERsonligt tab. Bogen er dedikeret til en ven: "I mindet om min ven David H. Pinsent". Pinset levede fra 1891–1918. Wittgenstein lærte ham at kende i England på Cambridge Universitet, da "Pinset havde ageret forsøgsperson i nogle eksperimenter, som Wittgenstein udførte i det psykologiske laboratorium", som Ray Monk beretter i sin Wittgenstein-biografi.[2] Desværre døde Pinset i en flyulykke under Første Verdenskrig. De to venner kæmpede på hver deres side i krigen, og de var elskende i en tid, hvor man i England i mange år endnu ville straffe homoseksuelle som kriminelle. Hvis læseren ikke på forhånd har gjort sig bekendt med en Wittgenstein-biografi, er det usandsynligt, at vedkommende ved, hvem David H. Pincent var. Men det faktum, at han var vigtig for Wittgenstein, står mejslet sort på hvidt her på første side.

Motto

¶14 EFTER DEDIKATIONEN FINDER VI BOGENS MOTTO (BENÆVNT *SOM* et motto til glæde for eventuelt fatsvage læsere, der ikke allerede er blevet skræmt væk af titlen). Det er taget fra den østrigske forfatter Ferdinand Kürnberger (1821–1879).

¶15 Som en fanfare proklamerer mottoet, at denne forfatter ikke har til hensigt at væve rundt eller indirekte nærme sig sit emne som en anden Platon, Hegel eller Kierkegaard. Nej. Det her vil være kontant, lige på og hårdt fra begyndelsen:

¶16 > Motto: … Og alt, hvad man ved, og ikke blot har hørt raslende og brølende, kan siges med tre ord.[3]

¶17 Med dette værk åbner Wittgenstein ikke op for en dialog med sin læser. Når man læser teksten, så ser forfatteren ud til at slå ting fast for – måske endda diktere ting til – læseren. Wittgenstein angiver, hvordan tingene,

som en ubestridelig kendsgerning, *er* med verden. Og med sproget. Med logikken. Med selvet. Med etikken, æstetikken og endda med "det mystiske". Her bør vi lytte og tage ting *ad notam*, kræves der.

¶18 Og her støder vi på et af de mange spørgsmål, der har affødt heftig akademisk debat: Hvorfor skrev Wittgenstein, som han gjorde? Hvordan skal vi forstå sætningerne i *Tractatus* – hvad er deres status? Er de ord-stiger, der efter brug skal kastes bort som det rene vrøvl (dvs. når vi har indset deres meningsløshed)? Udtrykker de en teori om sproglig mening – måske "billedteorien"? Eller er de pædagogiske, heuristiske redskaber, der er givet os i håbet om at oplyse os? Er sætningernes funktion at være terapeutiske?

¶19 Under min læsning af teksten trænger endnu en tanke sig på: Er det en åbenbaring, jeg er vidne til? Er *Tractatus'* budskab radikalt fremmed, ligesom impulserne udsendt fra den sorte monolit på Månen i *2001*, rækkende ud over vores kendte filosofiske og etiske horisonter?

Forord

¶20 FORORDET ANTYDER, AT DET FAKTISK ER TILFÆLDET, I HVERT FALD i forfatterens egen optik. De første sætninger lyder: "Denne bog vil antagelig kun blive forstået af den, der allerede selv har tænkt de tanker, der udtrykkes i den – eller lignende tanker. Det er altså ingen lærebog. – Dens formål ville være opfyldt, hvis der blot var én person, som læste den med forståelse og som den beredte en fornøjelse."[4]

¶21 Det er en bog, som skribenten forventer, at kun få af os forstår. Det er måske "En bog til alle og ingen", som Nietzsches *Also Sprach Zarathustra*. Zarathustra, der efter ikke at have fundet nogen åndsfæller i denne verden håber på, at fremtidige generationer ville være i stand til at forstå hans beretninger om Guds død, viljen til magt og muligheden for det glædesfulde *Übermensch*.

¶22 Det, Wittgenstein vil (be)lære os om, er grænserne for, hvad der meningsfuldt kan udtrykkes i sproget: "Bogen vil altså drage en grænse for tænkningen, eller rettere – ikke for tænkningen, men for tankernes udtryk".[5] Og sandheden af tankerne i bogen er i hans øjne "uangribelig og definitiv". Forfatteren hævder, at han med denne afhandling har "løst problemerne [i filosofien] endegyldigt."[6]

¶23 Det må efterlade hans læsere med den opgave at beundre hans præstation, når de er færdige med at læse bogen. Måske endda hvile lidt i den stilhed, der også omslutter Keith Jarrett, idet han afslutter sin Köln-koncert – dér, lige før bifaldets tordenregn fylder rummet.

¶24 Men så, efter stilheden og efter bifaldet, må vi som læsere efterlade bogen, på bordet, på stolen, på gulvet og gå videre – muligvis ud for at give os i kast med de livsproblemer der, som Wittgenstein selv påpeger i forordet, trods alt stadig er uløste af hans arbejde.

Noter

1. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (København: Gyldendal, 1993), 37.
2. Ray Monk, *Geniets forpligtelse* (København: Gyldendal, 1995), 69.
3. Wittgenstein, *Tractatus*, 33.
4. Wittgenstein, *Tractatus*, 35.
5. Wittgenstein, *Tractatus*, 35.
6. Wittgenstein, *Tractatus*, 36.

Det religiøse sprog og Svend Brinkmanns ikke-metafysiske kristendom

Mogens Pahuus

17. november 2021

Svend Brinkmanns bog *Mit år med Gud* er et forsøg på at finde ud af, om "tro og religion kan have en rolle at spille for et videnskabeligt tænkende menneske i en sekulariseret kultur".[1] Bogen har karakter af Brinkmanns samtale med sig selv om tolv spørgsmål angående tro og religion og kristendom – ét for hver måned. På den måde får bogen en personlig karakter: Der tales til os som søgende svar på de samme spørgsmål. Der tales ofte ud fra personlige oplevelser, og der kommer en vis grad af dramatisering og spænding over hele fremstillingen: Ender vi med en bekræftelse eller en benægtelse af den religiøse dimensions gyldighed? Hertil kommer, at bogen er letlæst og tilgængelig for enhver – endog i den grad, at Brinkmann efter et par siders referat af en moderne teologs tanker om, at Gud må forstås som en "svag" Gud (i virkeligheden som en i tilværelsen givet fordring om at tage vare på de menneskers liv, man har magt over) – på læserens vegne ender med at sige: "Pyha! Jeg håber, at du som læser er med så langt".[2]

¶2 Når man på denne måde dramatiserer fremstillingen og opdeler spørgsmålet om Gud i netop tolv underspørgsmål, er det ikke så mærkeligt, at nogle af disse er knap så vigtige som andre. De tre første er oplagte: "Hvorfor en bog om gud?", "Hvad er religion?" og "Hænger etik og tro sammen?" Også to senere spørgsmål er oplagte: "Findes sjælen?" og "Hvad betyder troen for sorgen?" Man studser mere over et senere spørgsmål som "Kunne der være flere guder?" Men svaret er relevant: "Der er noget i verden, der "kalder" på os og "bevæger" os".[3] Der findes altså mange former for resonanserfaringer (i en vis forstand "guder"), som er beslægtet med religiøse erfaringer. Derimod forekommer spørgs-

mål som "Virker troen?", "Kan videnskab erstatte troen?", "Hvad kan Bibelen lære os?" og ikke mindst "Kan mennesket blive Gud?" at være mindre interessante. Bogen ender med spørgsmålet "Hvilken rolle spiller tvivlen?", og her er svaret klart og velgørende: Der kan ikke være tro uden tvivl. En tro uden tvivl er en uting, nemlig fundamentalisme, doktrinær tænkning og skråsikkerhed. Efter min mening rummer bogen tre grundpåstande. For det første, at vi har behov for det religiøse sprog for at kunne tale om det betydningsfulde i vort liv. Her er jeg delvist uenig med Brinkmann. For det andet, at den i dag mest gyldige og acceptable form for religion og tro for os i vort sekulære samfund må være en ikke-metafysisk form for kristendom. Her er jeg ganske enig med Brinkmann. Endelig udfolder Brinkmann to grundelementer i en moderne troværdig tro. Her er jeg også enig – dog med tilføjelser.

Spørgsmålet om det religiøse sprogs nødvendighed

¶3 BRINKMANN SKRIVER: "VI SAVNER SPROG FOR ALT DET, JEG HAR forsøgt at diskutere i denne bog", og det er ikke bare Gud og sjælen, men også mere velkendte og mere konkrete størrelser som "kærlighed, forpligtelse og relation" samt "ærefrygt og taknemmelighed".[4] Der er altså en række fænomener, som vi ikke rigtig har ord for eller i alle fald må gå til poesi og religion for at finde ord for, og Brinkmann er enig med Hans Jørgen Schanz i, at "det poetiske sprog og det religiøse sprog er trængt som aldrig før".[5] Vi mangler ord for det forhold, at der er noget, som er ubetinget og stiller krav til os på en ubetinget måde. Vi mangler også ord, når det drejer sig om en bestemt type af erfaringer: "Resonanserfaringer, hvor mit totale forhold til livet og verden viser sig",[6] det forhold, at "verden svarer på vore henvendelser",[7] at den "er rig på kræfter og bevægelser, som er værd at lytte til og lade sig påvirke af", at "der er noget i verden, som vil os noget, som kalder på os", og

hvor det gælder, at "det hører livet til, at vi kan åbne os for det, også uden at vi helt forstår det".[8] På tilsvarende måde gælder det, at "tro og religion orienterer os mod det, vi ikke kan få greb om, og som vi er afmægtige over for" (vor egen dødelighed eller endelighed og derfor også sorgen over andre, der dør fra os).[9]

¶4 Her skelner Brinkmann mellem på den ene side tro og religion med deres tænke- og udtryksmåder og på den anden side de empiriske videnskaber med deres tænke- og udtryksmåder. De første søger at give "afklaringer", mens de sidste søger at give "forklaringer". Jeg vil give Brinkmann ret i, at der er en markant forskel mellem tro og religion på den ene side og de empiriske videnskaber på den anden side, men jeg mener samtidig, at han her kommer til at overse, at vi alle har del i en dagligdags form for forståelse og et dagligdags sprog, som tilsammen giver tænke- og udtryksmåder, som er hverken af den ene eller den anden slags. Vi er altså ikke henvist til enten at tænke religiøst eller at tænke videnskabeligt. Brinkmann har derfor ikke ret i, at "så er enhver tro på det ubetingedes værdi udtryk for en slags religiøs livsanskuelse, da der ikke kan føres videnskabeligt bevis for den, uanset hvor uomgængelig den er".[10] Jeg mener, at Brinkmann ganske vist har ret i, at der på fx det etiske område er noget, som er uomgængeligt, og som har med det ubetingede at gøre. Han har således ret i, at samaritaneren, der hjælper den nødstedte og dermed redder dennes liv, gør noget, som er ubetinget rigtigt og godt. Her har vi en sag, som ikke afhænger af vore egne valg og vore egne vurderinger, men som udgør noget uomgængeligt. Men han har ikke ret i, at det er noget, der kun kan forstås religiøst. Vi er alle, uanset om vi er religiøst tænkende eller ej, helt med på, at der er noget, som er ubetinget rigtigt – fx også det simple at holde sine løfter og at sige sandheden, og derfor er dagligsproget sådan, som det er: Man kan simpelthen ikke meningsfuldt spørge, om det nu er rigtigt at holde et løfte. At et løfte skal holdes ligger allerede i ordet løfte (med mindre sær-

lige omstændigheder gør sig gældende). Og vi er lige så enige i, at vi skal hjælpe den nødstedte – endog så meget, at vi i vort samfund kan blive retsligt tiltalt for ikke at have gjort det (i hvert fald under bestemte omstændigheder).

¶5 Men lad mig give et mere udførligt eksempel på hverdagslivets og dagligsprogets form for forståelse som en anden type end den forståelse, det religiøse sprog formidler. I kapitlet "Findes sjælen?" diskuterer Brinkmann det filosofiske og religiøse spørgsmål, om der findes en sjæl – altså om et hvert af os mennesker er udstyret med, dvs. har eller er, en sjæl. Her citerer han Wittgenstein, der i *Filosofiske undersøgelser* om vores forhold til hinanden skriver: "Min indstilling til ham er en indstilling til en sjæl. Jeg er ikke af den mening, at han *har* en sjæl".[11] Brinkmann mener, at Wittgenstein her "peger på noget dybt: At spørgsmålet om sjælen ikke først og fremmest tilhører en diskussion om, hvad der findes i verden (biler, borde, stole, blomster, cykler – og sjæle?) men i højere grad hører til de etiske og eksistentielle områder af livet, hvor det drejer sig om måder at leve og forholde sig på".[12] Og han siger videre, at det måske er "med sjælen som med Gud? At vi ikke skal forvente at finde 'noget', der eksisterer, et objekt, som vi kan kalde henholdsvis Gud eller sjælen".[13]

¶6 Prøver man her at drage frem i lyset den forståelse af den anden, vi har i vort dagligliv og vort dagligsprog – altså det, Løgstrup kalder for vor før-filosofiske kundskab angående forholdet til andre[14] – vil man se, at vi her skelner mellem på den ene side et upersonligt forhold til andre og et personligt. Når man forholder sig til den anden som person – på en personlig måde – da opfatter man den anden og behandler den anden som en størrelse, der fører sit liv og derfor står ansvarligt bag ved det, han siger og gør. At betragte den anden som en person er at forholde sig til ham med agtelse eller som en størrelse, der er i besiddelse af værdighed. Man kan imidlertid også møde en anden med en lidt ander-

ledes holdning og betragte den anden som et menneske eller et medmenneske, og da forholder man sig til den anden som en størrelse, der rummer noget livfuldt, som man kan glæde sig over, og som man derfor står over for på en åben og modtagende nåde, og som udgør den andens menneskeværd. I stedet for agtelse kunne man her tale om en form for varme eller accept. En anden kan være en person, og en anden kan være et med-menneske. Det må derfor være rimeligt at sige, at nok kan man ikke tale om, at der findes sjæle, men der findes absolut personer, ligesom der findes medmennesker. Sådan har vi med andre at gøre hver dag, og denne forståelse af andre som personer og som medmennesker er helt central i vores dagliglivserfaring og dagliglivssprog.

¶7 Vi har også i dagligsproget udtryk som "sjæleligt" og "sjælfuldt" og udtryk som "åndeligt" og "åndfuldt". Her tænker vi på og forholder os til mennesker på en mere specifik måde, som dog er forbundet med vores relation til "personer" og "medmennesker" på den måde, at personer har mest med det åndelige at gøre, mens medmenneske har mest med det sjælelige at gøre. Det åndelige hos en person viser sig i det, han er åben for, og i forlængelse heraf, hvad han vil og påtænker. Det er noget, som ligger i det gennemdannede og differentierede hos personen, og som særligt viser sig i hans bevægelser – især håndbevægelser. Det er noget, der giver en person udprægethed og stil. Det sjælelige er derimod noget, der er knyttet til den anden selv, til dennes kerne. Hvor det åndelige kan have højde, kan det sjælelige have dybde, noget, som blandt andet viser sig i blikket (det sjælfulde blik). At tænke og tale således er noget ganske andet end at operere med, at andre har en sjæl. Det er det samme som at betragte personer og medmennesker på bestemte måder, hvor bestemte træk træder frem.

¶8 Brinkmann henviser til den norske filosof Hans Skjervheims skelnen mellem at være tilskuer og deltager, og det er da også rigtigt, at man som tilskuer står i et mere upersonligt forhold til den anden (eller et forhold,

hvor man ikke er tæt på den anden, som man er det, når man ser den anden som et medmenneske). Men man kan altså være deltager på to lidt forskellige måder, hvor den anden træder frem som enten person eller som medmenneske.

¶9 Når man som Brinkmann overser, at vi i forståelsen af det afgørende i tilværelsen ved siden af det poetiske og religiøse sprog også har dagligsproget, kommer man til at drage et alt for skarpt skel mellem det at tro og det at erkende videnskabeligt. Brinkmann citerer i kapitlet "Hvad betyder troen for sorgen?" et replikskifte i filmen *Contact* (1997), hvor den ene person siger: "Jeg kunne ikke forestille mig at leve i en verden, hvor Gud ikke eksisterer", og den anden svarer: "Hvordan ved du, at du ikke bare bedrager dig selv? For mit eget vedkommende har jeg brug for beviser". Hvorpå den første siger: "Elsker du din far?" og får svaret: "Ja, ja rigtig meget". Hvorpå den første siger: "Bevis det". Når man på denne måde drager en parallel mellem det at tro på Gud og det at elske og så gør gældende, at i intet af tilfældene er et bevis muligt, har man igen modstillet religion og tro med empiriske videnskaber. Men går man til vor dagligdags forståelse af livet med andre og til vores dagligsprog, viser det sig, at der er en afgørende forskel mellem at tro, "at en almægtig og mystisk Gud skabte universet", og at mene, at et menneske (fx en selv) elsker en anden. I dagliglivet kan vi føle os fuldstændig sikre på, at et menneske, som vi kender godt, elsker en anden, og sommetider kan vi endog være helt sikre på, at vi selv elsker en anden. Det kan ikke bevises, men alligevel kan man være helt sikker. Hvis det ikke var tilfældet, kunne vi slet ikke bruge ordene "kærlighed" og "elske", for kernen i disse ord er det at være selvforglemmende optaget af et andet menneskes ve og vel, og det ytrer sig på rigtig mange måder, som netop overbeviser en på en måde, som er ganske anderledes end de erfaringer, som får en til at tro på en skabende Gud.

¶10 Foruden den religiøse og den videnskabelige tænkemåde og forståelse har ethvert menneske altså livet igennem erhvervet sig en omfattende forståelse af tilværelsen og ganske mange værdier og holdninger, som det lever sit liv ud fra. Denne mere eller mindre tavse og implicitte forståelse er dog altid forbundet med en vis grad af sprogliggørelse og begrebsliggørelse, idet man, samtidig med at man erhverver sig denne forståelse, overtager og anvender dagligsproget med alle dets udtryk og vendinger. Det er denne type erfaring og denne type sprog, som anvendes (i videreudviklet tilstand) i poesien og litteraturen generelt. Og derfor er disse åndsaktiviteter af afgørende betydning, når det drejer sig om forståelsen af mennesket og menneskelivet og af, hvad det kommer an på i tilværelsen. Men vi har altså alle et mere eller mindre fyldigt sprog for det dybeste i tilværelsen i vort dagligsprog. Det er givetvis sådan, at dette dagligsprog også præges af den religion, der præger det samfund, man vokser op i, hvilket også gælder den sprogbrug, der taler om det sjælelige og det åndelige – ligesom også videnskaberne gør det i en vis udstrækning – men det afgørende i dagligsproget er baseret på erfaringer, som alle gør sig og har del i.

Spørgsmålet om tro og religion er nødvendigt forbundet med det metafysiske

¶11 BRINKMANN GØR REDE FOR, AT DER ER ALMINDELIG ENIGHED I religionsfilosofi og religionspsykologi og religionssociologi om, at der er to dimensioner i religion: en systemisk, hvorefter religion er et system af praksisser, der "gennem ritualer skaber følelsesmæssigt sammenhold og opretholder et samfund",[15] og en oplevelsesmæssig erfaring af det hellige eller "universelle menneskelige erfaringer af 'kosmisk karakter' ", som har at gøre med stemninger af ærefrygt. Tilsvarende kan man skelne mellem religion som samfundsmæssig praksis og tro som individets indstilling. På denne måde er religion og tro altså ikke sammenfaldende.

¶12 Brinkmann tager ikke stilling til, om man kan udvikle ikke-religiøse praksisser og ritualer, som sikrer et følelsesmæssigt sammenhold. Jeg mener selv, at man her kan tænke på alle de praksisser, som sikrer demokratiet og den indbyrdes samtale i vort samfund – foruden kollektive ritualer som landskampe m.m. Men hvad med den oplevelsesmæssige side af religionen eller troen: erfaringen af det hellige eller det ubetingede og af resonanser? Kan de ikke også findes, selv om vi ikke tænker religiøst? Det er spørgsmålet i det følgende.

¶13 Brinkmann citerer et sted religionsforskeren Armin Geertz for følgende definition af religion: Religion har at gøre med "kulturelle praksisser, der indeholder ritualer og bygger på idealer" (som altså har både et praktisk og et normativt element), men som også har at gøre med "forestillingen om en magt, der overskrider vores almindelige, sanselige verden" eller har karakter af "transempiriske magter eller væsener, der påvirker verdens gang" (altså et metafysisk element).[16] Brinkmann siger selv om dette metafysiske element, at det er noget, "som de fleste nok ser som kernen i det religiøse"[17] og "uden det er der risiko for, at ideen om det religiøse udvandes".[18] Ikke desto mindre kommer Brinkmann selv frem til, at religion og tro også kan findes uden et sådant metafysisk element. Hans egen definition af religion har ikke det metafysiske med: "Religion er altså symbolske former og handlinger, der lader mennesket fortolke tilværelsens ultimative anliggender". Han afviser, at der findes "en myndighed, der findes uden for os selv", som kan give os en relation til verden som et "levende sted fuld af mening". I stedet for det metafysiske begreb om Gud tilslutter han sig John Caputos begreb om en svag Gud, dvs. tanken om at der findes noget, som er ubetinget, og som kræver af os, at vi sætter os ud over det selviske, og som kommer til udtryk i den etiske fordring – ligesom i kærlighed, tilgivelse og gæstfrihed og overhovedet i alle de idealer, han selv har kaldt ståsteder (i bogen af samme navn). Her tales der ikke om en Gud, der *ek*sisterer, men om en

Gud, der *in*sisterer. Hertil kommer tanken om, at vi alle har erfaringer af, at vi bevæges af stemninger og situationer, dvs. oplever resonanserfaringer, altså oplever en verden, der er rig på kræfter og bevægelser, som er værd at lytte til og lade sig påvirke af, og som giver os ærefrygt og taknemmelighed.

¶14 Jeg mener også selv, at kernen i kristendommen er noget rent immanent, og at en tidssvarende kristendomsforståelse må afvise al tale om det transcendente. Jeg har selv argumenteret for dette i flere tekster,[19] hvor jeg også har forsøgt at vise, at der er mange andre teologer og filosoffer end Caputo, der indtager det standpunkt. Men man må samtidig forstå, at der stadig er mange kristne, som oplever en sådan opfattelse som ikke bare udvandende i forhold til den traditionelt opfattede kristendom, men som noget ganske andet end en religion eller end deres form for tro.

Diskussion af elementerne i Brinkmanns sekulære tro

¶15 DET CENTRALE I BRINKMANNS TRO ER TESEN OM "DET GODES kraft". I diskussioner af Iris Murdoch og hendes analyser af godhed som noget suverænt og af kærlighed som åbenhed og opmærksomhed og videre i diskussionen af Caputos teologi om den svage Gud og af den franske forfatter Emmanuel Carréres tanker om gudsriget når Brinkmann frem til, at "gudsriget findes, når vi elsker uden betingelser, kommer nogen til undsætning eller tilgiver uden nogen bagtanker. Og når vi elskes, undsættes eller tilgives".[20] Brinkmann stiller selv spørgsmålstegn ved, om de fleste kristne kan genkende sig selv i denne tanke, og om mennesker kan finde trøst og håb i en sådan tænkemåde, og om denne tænkemåde har "noget at sige til den, der søger en mere spirituel eller oplevelsesorienteret dimension i religionen".[21]

¶16 Det er på dette punkt, at jeg kunne tænke mig at gøre en tilføjelse til Brinkmanns tænkemåde. Jeg mener, at kernen i den form for tro, som har den omfattende karakter, som religiøs tro har, hvad enten den er en tro, som baserer sig på noget transcendent, eller den er helt immanent, består i det forhold, at man sætter sin lid til noget, ser noget som både det bærende i tilværelsen og som rigdommen i denne tilværelse. Når man altså mener, at tilværelsen rummer noget værdifuldt, dét, som det til syvende og sidst kommer an på, og som man lader sig vejlede af i sin livsførelse. Jeg ser selv dette bærende i tilværelsen som centreret i den form for livsudfoldelse, hvor vi er åbne for verden i dens rigdom og fylde. Hvor vi videre er selvforglemmende optaget af verden, af de muligheder for udfoldelse af evner og anlæg, som verden rummer, af de fællesskaber med andre og med natur og omgivelser, som verden giver os som gaver (fordi vi ikke selv har kontrol over disse). Og hvor vi endelig også tager vare på andre mennesker i en selvforglemmende optagethed af, at deres liv skal lykkes. For mig er kernen i troen den kraftfuldhed og intensitet, som ligger i livslyst, hvad enten den har form af livsmod eller livsglæde, ens egen såvel som de andres (og som er noget, ingen af os direkte råder over eller selv har skabt). Fra den virkeligt levende del af den menneskelige form for liv kan man gå videre til dyrenes livsudfoldelse, og her finder vi en livskraft, som er i slægt med den menneskelige, men ikke på niveau med denne, og man kan endelig også gå videre til planternes livsudfoldelse, som igen har et slægtsskab – om end svagere – med den menneskelige, og til sidst indbefattes da også den ikke-levende del af verden og universet som forudsætning for alle disse former for livsudfoldelse.

¶17 Alt dette værdifulde i livet og tilværelsen og verden kræver naturligvis, at vi tager vare på det, og kernen i denne varetagen er naturligvis det at tage vare på det af andres liv, som situationer og omstændigheder og fællesskaber giver os magt over, og hvor andre er udleveret til os. Men

troen kan ikke reduceres til en etisk fordring, som ingen af os er i stand til at leve op til, og som altså er uopfyldelig, som det ser ud til, at Brinkmann er tilbøjelig til, idet han slår følge med Løgstrups tanke om den uopfyldelige fordring.[22] Jeg mener, at Brinkmann tænker for ensidigt etisk om det, han kalder ståsteder, og som han opfatter som de holdninger og aktiviteter, der er væsentlige, ikke som midler men som mål i sig selv. De omfatter *også* det, som udgør vort eget livs fylde og livsopfyldelse.

¶18 Det andet hovedelement i Brinkmanns opfattelse af en duelig og troværdig tro er en mere oplevelsespræget og følelsespræget komponent. Brinkmann citerer Wittgenstein for dennes oplevelse af en undren over, "at der overhovedet eksisterer noget", og en momentvis oplevelse af absolut tryghed: "Jeg er tryg, intet kan gøre mig ondt, uanset hvad der sker".[23] I forlængelse heraf fortæller Brinkmann om en oplevelse, han havde på en sejltur sammen med sine drenge i havet ud for Sardinien: "De gamle klipper, der havde ligget der i millioner af år, kunne åbenbart give mig en følelse af dyb ro og mening, som jeg nok havde haft glimt af både før og siden, men aldrig på en måde, hvor det satte sig i krop og sind på en så tung, insisterende og beroligende måde. Det hele klikkede på samme tid: havet, klipperne, solen, mine børn".[24]

¶19 Sådanne oplevelser svarer til det, Hartmut Rosa kalder *vertikale resonans-relationer*, hvor man forholder sig til kosmos som helhed, og her er Brinkmann altså på linje med Rosa, der anser religion som "en ide om, at der noget, som er responsivt, imødekommende og forstående", og at "verden svarer på vores henvendelser".[25] Sådanne erfaringer "af kosmisk karakter" svarer videre til det, William James kalder menneskets totale forhold til livet som sådan. Brinkmann samler det sammen i formuleringer som, at Gud er "et humør eller en stemning, der retter os mod det, som er væsentligst i verden, og lader os respondere på den rette måde

uden at tænke over det", og at "verden er rig på kræfter og bevægelser, som er værd at lytte til og lade sig påvirke af".[26]

¶20 Til alt dette har jeg kun at sige, at jeg mener, at de fleste af os gør sig sådanne oplevelser og erfaringer, og at sådanne oplevelser og erfaringer er helt forventelige, når man – som jeg – tror på, at verden er fuld af rigdom og fylde og af det ubetinget værdifulde og af det ubetinget fordrede, for da må verden netop fremtræde som imødekommende og responsiv.

¶21 Jeg har i øvrigt svært ved at forstå både Wittgenstein og Heidegger, der kan undre sig over, at der overhovedet findes noget og ikke bare intet.[27] Det er jo en forudsætning for at undre sig, at der findes noget eller nogen (nemlig dén, der undrer sig). Men jeg kan sagtens forstå, at man kan undre sig over grundforhold eller fundamentale fænomener som det, at alt, der kan erfares, er i rum og i tid, og at det bl.a. har en vis uigennemtrængelighed (soliditet) og har en bestemt farve. Men sådanne former for kosmiske oplevelser har efter min mening altid at gøre med, at man møder grundforhold i den *menneskelige* verden: Jeg erfarer, at jeg selv er en lillebitte del af det uendelige rum (at jeg ligesom græsstrået rækker mig op mod verdensrummet), at jeg har del i den uendelige tid, at jeg oplever en farvet og dermed glædesvækkende verden, og at jeg og andre har del i den materielle verden – i dette tilfælde den kropslige og igen (i almindelighed) glædesvækkende verden. Så min undren her er ikke en naturvidenskabelig undren (en søgen efter forklaringer), men en undren over det forunderlige eller underfulde, som altid er glædesfyldt. Hvis det er denne fyldens og rigdommens verden, Heidegger og Wittgenstein forundrer sig over og opfatter som underfuld, når de undrer sig over, at der er noget og ikke snarere intet, er jeg ganske enig med dem.

Noter

1. Svend Brinkmann, *Mit år med Gud* (København: Gyldendal, 2021), 234.
2. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 67.
3. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 237.
4. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 187.
5. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 240.
6. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 235.
7. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 244.
8. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 174.
9. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 190.
10. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 235.
11. Citeret fra Brinkmann, *Mit år med Gud*, 120.
12. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 121.
13. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 121.
14. K. E. Løgstrup, *Solidaritet og kærlighed* (København: Gyldendal, 1987), 117.
15. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 49.
16. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 45–46.
17. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 45.
18. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 46.
19. I min bog *Livet selv. En livsfilosofisk tolkning af kristendommen* (Aarhus: Philosophia, 1993) samt senest i artiklen "Troens fænomenologi", i *Mennesket og det andet*, red. Michael Rasmussen (Aalborg: Aalborg Universitetsforlag, 2019), 87–101.
20. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 68.
21. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 73.
22. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 152–53.
23. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 25.
24. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 24.
25. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 35.
26. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 172.
27. Brinkmann, *Mit år med Gud*, 25.

Åndens akustik hos Kierkegaard og Arendt

Tone Grosen Dandanell

6. januar 2022

Det er tankens liv, Hannah Arendt afsøger i *Åndens liv*.[1] Hun vender sig bort fra den ydre verden, hun ikke mindst beskæftigede sig med i *Menneskets vilkår*, og mod den tænkning, der ifølge hende er i stand til at løsrive sig fra den fælles verden, som viser sig i fænomenerne. Hun ønsker at finde svar på, *hvad* det er, vi foretager os, når vi ikke bestiller andet end at tænke, og *hvor* det er, vi er, når vi i tænkningen ikke er sammen med andre end os selv. I denne artikel ønsker jeg især at fremhæve ét aspekt af Arendts bestemmelse af tænkningen; nemlig tænkningens *akustik*.

¶2 Jeg ønsker at vise, at Arendt, i kontrast til traditionen i den vesterlandske tænkning, ikke beskriver tænkningens aktivitet med optiske metaforer, men derimod med akustiske. Det indre liv, den inderlighed, som tænkningen er, er hos Arendt ikke noget, der ser, men noget, der hører.[2] Afslutningsvis vil jeg vove den påstand, at vi finder en lignende, men afgørende anderledes akustik i Kierkegaards åndsbegreb.

¶3 For at kunne vende sig mod denne tænkningens akustik, er det nødvendigt først at se nærmere på, hvad tænkning ifølge Arendt eksistentielt vil sige. Hvad er det for et liv, ånden som tænkning har? Selvom tænkning ifølge Arendt er den aktivitet *par excellence*, hvor mennesket som nævnt vender den fælles verden ryggen, så lever den ikke et ensomt liv. Mennesket er ifølge hende ikke alene, når det tænker; tværtimod er det aldrig mindre alene, end når det er sammen med sig selv i tanken. Centralt i *Åndens liv* står en tale om tænkningen som *to-i-en*, en tænkning af tænkningen som en dualitet. Modsat Kant mener Arendt ikke, at jeg'et er en enhed, som må kunne ledsage enhver af mine forestillinger, men at mennesket først bliver til en enhed, når det forstyrres i sin

tænkning. I denne forstyrrelse vender mennesker igen tilbage til den ydre verden, hvor den selv indgår som et fænomen og altså kan blive set og genkendt af andre som en enhed. Tænkningen opretholder altså ikke enheden, men står i kontrast til den; den er en oprindelig spaltning i menneske selv, hvor mennesket er i dialog *med* sig selv: "at tænke er eksistentielt set noget, man gør alene, men det er ikke ensomt; at tænke alene er den menneskelige situation, hvor jeg holder mig selv med selskab".[3] Arendt bygger sin tanke om en oprindelig dualitet i tænkningen på sin læsning af Platons Sokrates. Hun finder den udtrykt generelt i Sokrates' åndelige liv, men specifikt i to udsagn i dialogen *Gorgias*, hvoraf det ene af følgende udsagn bestemmes som det grundlæggende af de to:

¶4 Det ville være langt bedre for mig, om min lyre var stemt forkert, eller det kor, jeg skulle lede, synger falsk, ja, at et helt flertal omkring mig er uenige med mig og siger mig imod – end at jeg ene mand skulle være ude af samklang og sige mig selv imod.[4]

¶5 Dette udsagn af Sokrates er ifølge Arendt ofte blevet misforstået, fordi de centrale ord "ene mand" er blevet udeladt af oversættelser. Kun ved at beholde disse ord, træder paradokset og dermed meningen med Sokrates' udsagn ifølge Arendt frem: Hvordan kan en enhed nogensinde være ude af samklang og sige sig selv imod? Det er på baggrund af denne modsigelse, at Arendt udleder tanken om en oprindelige spaltning i tænkningen af Sokrates udsagn. Hun påpeger, at mulighedsbetingelsen for, at en enhed kan være i splid med sig selv, er, at enheden ikke er oprindelig, men består i en immanent spaltning:

¶6 Men intet, der er identisk med sig selv, i sandhed og absolut ét, kan være i harmoni eller disharmoni med sig selv; man har altid brug for mindst to toner for at frembringe en harmonisk lyd.[5]

¶7 Hegelsk set kan man selvfølgelig sige, at sand identitet netop er den spændingsfyldte enhed i flerheden. Men vi ser i denne passage hos Arendt, hvordan det netop er ved hjælp af Sokrates' brug af akustiske metaforer, at Arendt forstår tænkningen som to-i-en. Tænkningen viser sig som dualitet i den akustiske metafor, samklangen er.

¶8 Det er her nødvendigt at indskyde, som Hans-Jørgen Schanz i forordet til *Åndens liv* understreger, at Arendts Sokrates er en bevidst konstruktion; ligesom Kierkegaard konstruerer Arendt sin egen Sokrates. Schanz skriver:

¶9 Hendes figur er kendetegnet ved ikke at være filosof, men heller ikke en bedsteborgerlig spasmagende Rasmus Modsat. Han er et almindeligt, om end fremragende, tænksomt menneske.[6]

¶10 I Sokrates finder Arendt ikke et unikt filosofisk menneske, men derimod et helt almindeligt menneske, der er fordybet i den aktivitet, tænkning er. Det er Sokrates som tænker, Arendt er interesseret i, og derfor er udsagnet fra *Gorgias* for hende også først og fremmest et udsagn om tænkning. Sokrates bestemmer ifølge Arendt tænkningen som noget, der ligesom et instrument kan være stemt forkert og ligesom et kor lyde falsk. Modsat tænkningen er lyren og koret dog rettet mod den ydre verden, hvor tilskuere kan høre den potentielle disharmoni, og derfor skulle man måske tro, at disharmonien her ville være værst. Men selvom der ikke er andre til at høre tanken end mennesket selv, er det ifølge Sokrates altså alligevel værst, hvis det er den, der er ude af samklang med sig selv. Denne vurdering deler Arendt, idet hun stiller tænkningens misklang i forbindelse med ondskabens mulighed (dette vil jeg vende tilbage til).

¶11 Men det er interessant, at Arendt med Sokrates ikke tænker tænkningen ved hjælp af optiske metaforer. Hvor den højeste tænkning hos Platon skuer ideerne, er tænkningen hos Arendt derimod noget, der kan have en mislyd og altid har en klang. Spørgsmålet er: Hvorfor vælger

Arendt med Sokrates i Gorgias at tænke tænkningen som akustisk penetration snarere end som perception?

¶12 Ordet akustik er afledt af det græske ord *akoustikos*, af *akouein*, dvs. "at høre". Ordet bruges i dag om den måde, hvorpå lyden i et rum forplantes og tilbagekastes. Betingelsen for, at tænkningen kan have en akustik, om end kun i overført betydning, er, at også den har mulighed for udbredelse og optagelse. Dette ville tænkningen netop ikke have, hvis den bestod i en oprindelig enhed. Men den er dækkende for tænkningen hos Arendt, fordi den giver mulighed for at forstå tænkningen som noget, der krydser en afstand, nemlig afstanden mellem mig selv og mig selv. Det, jeg lydløst hører, når jeg tænker, er min egen tale med mig selv.

¶13 At den optiske metafor ikke er dækkende for Arendts forståelse af tænkningen, skyldes desuden, at den ifølge hende slet intet ser for sig. Det diskvalificerer således ikke Sokrates som tænker, at han ifølge Arendt ikke er en filosof, der skuer ideerne, måske tværtimod. Ligesom Kant skelner Arendt mellem fornuft og forstand, og dermed mellem den rene tænkning og erkendeevnen. Hvor forstanden er optaget af at forstå verden, og dermed at finde frem til sandheden ved det, der sanses, er tænkningen som nævnt ifølge Arendt i stand til at løsrive sig helt fra sansernes ydre verden og dermed forstandens sandhedssøgen. Tænkningen er ifølge Arendt slet ikke optaget af sandheden, fordi den ikke har noget fænomen for sig, som den skal erkende sandheden om. Den har ikke noget at tænke *på*, men ifølge Arendt kun noget at tænke *over*. Dette *over* bør forstås rent figurativt i teksten som den afstand, der består i tænkningens egen spaltning. Fornuftstænkning er altid at tænke over, hvad jeg selv tænker, bestandigt at stille sig selv det sokratiske spørgsmål: "Hvad mener du, når du siger det, du siger"?

¶14 Det afgørende for Arendt er, at tænkningen som lyden kan have en misklang med sig selv, at den kan være ude af stemning. Det er den, når

den tænkning, der tænker på tværs af sig selv, standses af en modsigelse:

¶15 Fællesnævneren er imidlertid at tænkningens dialog kun kan finde sted mellem venner, og dens grundlæggende kriterium, så at sige dens højeste lov er: Modsig ikke dig selv.[7]

¶16 Arendt peger i denne forbindelse på, at Kants moralske imperativ i sig selv bygger på kontradiktionsprincippet. End ikke en morder ville have lyst til at leve sammen med en anden morder, så det er umuligt for mennesket at begå mord uden samtidig at komme i modsigelse med sig selv og dermed skabe splid med i sig selv som den, der netop skal leve med sig selv som en morder.

¶17 Som jeg har forsøgt at vise, er det netop den akustiske metafor, der muliggør Arendts tænkning af tænkningen som en dualitet, der står i en intim forbindelse til samvittigheden. Den inderlighed, tænkningen består i, er ikke noget, der ser, men noget, der hører.

¶18 Søren Kierkegaard gør brug af en lignende akustisk metafor i sin bestemmelse af inderligheden. Det skal dog bemærkes, at det bestemt ikke er akustiske metaforer, men derimod optiske metaforer, der er mest iøjnefaldende i Kierkegaards forfatterskab. Det viser sig selvfølgelig først og fremmest i *Øieblikket,* der som kategori betegner punktet, hvor tid og evighed skærer hinanden, og som navn betegner det tidsskrift, Kierkegaard udgiver under kirkekampen i 1854–55. Derudover kan man betragte nogle af navnene på de litterære figurer, der befolker Kierkegaards pseudonyme forfatterskab. Vigilius Haufniensis er den årvågne københavner, der iagttager sig frem til angstens psykologiske retning mod det dogmatiske problem om arvesynden, og den "Søvnløse" er den utrættelige figur i *Frygt og Bæven*, der ikke kan lukke et øje, fordi han bliver ved med at se Abraham for sig. Kierkegaard lader disse pseudonyme masker falde i et andet værk, der ligeledes gør brug af

en optisk metafor, hvilket skinner igennem i titlen: *Synspunktet for min forfattervirksomhed*.

¶19 Måske netop derfor er det så interessant, at Kierkegaard i *Enten-Ellers* første bind ikke lader pseudonymet Victor Eremita finde sin kæreste sans i synet, men derimod netop i hørelsen. Konteksten er en kritik, der skal vise sig at være gentagende: kritikken af Hegels dialektik mellem væsen og fænomen. Teksten appellerer til læserens dagligdagserfaring; er det ikke faldet den kære læser ind, at sådan noget som hemmeligheder vidner om, at der er noget ved væsenet, der modsætter sig og ikke går over i åbenbarelsen, en inderlighed, der ikke kan iagttages som fænomen. Vil man opfatte et andet menneskes inderlighed, må det altså ske på en anden måde end via perception. Denne anden måde er hørelsens måde.

¶20 Efterhaanden blev da Hørelsen mig den kjæreste Sands, thi ligesom Stemmen er Aabenbarelsen af den for det ydre Incommensurable Inderlighed, saaledes er Øret det redskab, men hvilken denne inderlighed opfattes, Hørelsen den Sands, men hvilken den tilegnes.[8]

¶21 Øret er altså den kæreste sans, fordi det er i stand til at opfatte den inderlighed, der vender sig bort fra den synlige verden og dermed synet. Når Kierkegaard uddyber, hvorfor hørelsen, i modsætning til synet, kan opfatte inderligheden, henviser han til konfessionens rum:

¶22 En Skriftefader er ved et Gitter adskilt fra den Skriftende, han seer ikke, han hører blot. Efterhaanden som han hører, danner han et Udvortes, der svarer hertil; han kommer altså ikke i modsigelse. Anderledes derimod, naar han på engang ser og hører, og dog seer et Gitter mellem sig og den talende.[9]

¶23 Tanken er her, at når vi ser et menneske tale, så kan vi også se et gitter, dvs. en modsigelse mellem det, der udsiges, og det menneske, der taler.

Hørelsen adskiller sig fra synet ved ikke at forsøge det umulige, at få det indre og det ydre til at blive identiske, men ved at skabe den andens ydre for sig på baggrund af det indre, der afslører sig for hørelsen i stemmen.

¶24 Ligesom Arendt henviser Kierkegaard altså til øret som det organ, der er i stand til at opfatte inderligheden, dvs. det, der som tænkningen hos Arendt vender sig bort fra den ydre verden. Kierkegaards tekst er egentlig en meget præcis udlægning af Arends tale om tænkningen, hvis vi ikke tænker skriftefaderen og den skriftende som to forskellige personer, men derimod som tænkningens to-i-en. Konfessionsrummet er oplagt i denne forbindelse, fordi Arendt netop tænker tænkningen som en aktivitet, hvor vi konstant fører en dialogisk selvjustits og stiller os selv til ansvar over for os selv. Skriftefaderen bliver da den del af tænkningen, der, adskilt fra den verden, hvor mennesket selv indgår som et fænomen, hører sig selv skrifte.[10]

¶25 Men det er også på dette sted, at forskellen mellem Arendts og Kierkegaards begreb om ånd gør sig gældende.

¶26 Ligesom Arendt i *Åndens liv* peger Kierkegaard i *Sygdommen til døden* på selve muligheden for en misklang i ånden som et bevis på, at denne ånd ikke altid i forvejen er identisk med sig selv.

¶27 Men hvor Arendt lader denne ikke-identitet være menneskets egen dualitet i tænkningen, består den hos Kierkegaard i, at mennesket er sat af noget andet end sig selv: "Havde mennesket Selv sat sig selv, saa kunde der kun være Tale om en Form, den ikke at ville være sig selv, at ville af med sig selv, men der kunde ikke være Tale om, fortvivlet at ville være sig selv".[11] Mennesket kan hos Kierkegaard ikke som hos Arendt komme i harmoni med sig selv ved tænkningens egen kraft. I en kritik af Kants moralfilosofi i en journaloptegnelse finder vi også implicit en indvending fra Kierkegaard mod den påståede forbindelse mellem tænkningen og samvittigheden, som er til stede i Arendts *Åndens liv*:

¶28 Det er umuligt at jeg i A kan være virkelig strengere end jeg i B er eller ønsker mig selv at være. Tvang maa der til, hvis det skal blive Alvor. Naar intet høiere Bindende er end jeg selv, og jeg skal binde mig selv, hvorfra skulde jeg da som A den Bindende faae den Strenghed, jeg ikke har som B, den, der skal bindes, naar dog A og B er det samme Selv?[12]

¶29 Hvis ånden kun hører sig selv som tænkning, så kan den ifølge Kierkegaard aldrig overkomme sin egen misklang. Hvis den derimod netop hører sig selv som ånd, så vil den også høre en anden end sig selv.

Noter

1. Hannah Arendt, *Åndens liv* (Aarhus: Forlaget Klim, 2019). Herefter forkortet *ÅL*.
2. Det er professor i teologi ved Aarhus universitet Claudia Welz, der har inspireret mig til at læse efter åndens akustik hos Kierkegaard og Arendt. Se bl.a. hendes fremragende artikel "Freedom, Responsibility, and Religion in Public Life: From Luther to Levinas and Arendt", *Open Theology* 4, nr. 1 (2008): 428–449.
3. *ÅL*, 210.
4. *ÅL*, 206.
5. *ÅL*, 208.
6. Hans-Jørgen Schanz, "For frihed", introduktion til *ÅL*.
7. *ÅL*, 213.
8. Søren Kierkegaard, *Enten-Eller*, bd. 1, i *Søren Kierkegaards Skrifter* (*SKS*), bd. 2, 11.
9. Kierkegaard, *Enten-Eller*, 11.
10. Mennesker, der ikke fører denne dialogiske selvjustits, det vil sige *ikke* tænker, er ifølge Arendt som "søvngængere" (*ÅL*, 215). Noget lignende er Kierkegaards indirekte dom over den fyrige præst i *Frygt og Bæven*, der står i modsætning til den *Søvnløse*, der netop ikke kan sove, fordi han ikke kan lade være med at tænke *over* paradokset Abraham.
11. Søren Kierkegaard, *Sygdommen til døden, SKS*, bd. 11, 129.
12. Søren Kierkegaard, *Journalen NB 15*, *SKS*, bd. 23, 45.

Opmærksomhedsøkonomiens trussel mod oplysningens idealer

Sasha Bøtker Larsen

20. januar 2022

En dag i september 2021 vågner verden op til *The Facebook Files*: et stort læk af interne undersøgelser og rapporter, der viser, at Facebook sætter økonomisk vækst højere end sikkerhed på deres platforme, og at firmaet bag verdens største sociale medie bevidst skjuler information, der viser, hvordan deres platforme kan være dybt skadelige. Her taler vi ikke om den velkendte hårde tone i debatten på internettet, men derimod, at Facebooks algoritme er kodet til at promovere opfordringer til vold, selvmord, selvskade og spiseforstyrrelser. Den for offentligheden hemmelige kode prioriterer hadefuldt indhold, og ikke nok med det: Facebook hjælper diktaturstater med at holde dissidenter nede.[1] Algoritmen – eller hvad Cathy O'Neill har kaldt *weapons of math destruction* – er med andre ord designet til at skabe gode betingelser for at gøre verden til et værre sted.[2]

¶2 Man kunne dårligt forestille sig en mere perfekt storm, i hvilken Camilla Mehlsen og Vincent Hendricks' bog *Sandhedsministeriet* kan agere vejviser i blæsten. Bogen, der kom stort set samtidig med lækket af *The Facebook Files*, har med forfatternes egne ord til formål at vise "med forskelligartede fænomener som fake news, influencere og nøgenbilleder, at sociale platforme administrerer tidens fakta, følelser og fortællingen i et sådant omfang, at platformene de facto *er* dommere over sandheden".[3] Oplistningen af de tre fænomener – fake news, influencere og nøgenbilleder – er en fin opsummering af bogens store styrke, fordi *Sandhedsministeriet* giver læseren en grundig og bred indføring i netop den slags bagsider af, at vores fælles offentlighed og kommunikative infrastruktur er kommet på privatkapitalistiske hænder. Omvendt er netop denne oplistning også symptomatisk for bogens svage sider: at

fake news, eller mere bredt: spørgsmålet om sandheden, kun er en del blandt mange mindre relevante fænomener og ikke får lov at fylde så meget, som titlen antyder.

Opmærksomhedsspekulanter som sandhedens dommere – en demokratisk dystopi

¶3 TITLEN, *SANDHEDSMINISTERIET*, REFERERER TIL GEORGE Orwells dystopiske roman *1984*, hvor Ministeriet for Sandhed beskæftiger sig med at forfalske historien og ændre kendsgerninger, så de passer til Partiets doktriner. Vi mangler ellers ikke ligefrem Orwell-referencer i vores offentlige debatter om alt fra PET's overvågning til identitetspolitisk kritik af den hvide mands historie. Ikke desto mindre er referencen passende i tilfældet med Mehlsen og Hendricks' bog, der sætter ord på et slående paradoks i tech-giganternes forhold til sandheden: De vil på den ene side ikke være sandhedens dommere, som Facebook-stifteren Mark Zuckerberg har sagt, men ender på den anden side alligevel med at bestemme over sandhederne.[4] Dette paradoks og Zuckerbergs udtalelse danner rammen for *Sandhedsministeriet*, der gennem otte kapitler grundigt tilbageviser Facebook-stifterens postulat og påviser, hvordan tech-giganterne gør os og vores opmærksomhed til produkter, som de sælger til de højstbydende annoncører; hvordan sandhed er underordnet i algoritmens markedsmekanisme; samt hvordan de sociale medier sidder på store dele af vores politiske infrastruktur og dermed styrer det offentlige rum.

¶4 Allerede i 1971 satte nobelpristager i økonomi Herbert Simon ord på det, Mehlsen og Hendricks kalder *opmærksomhedsøkonomien*: I informationstidsalderen vil vi ikke længere mangle information, men derimod det, information forbruger, nemlig opmærksomhed.[5] Opmærksomhed vil være en knap ressource, forudså Simon, og det er der næppe nogen i 2022, der kan være uenig i. Det kræver ikke en nobel-

pris i økonomi at gennemskue, at en knaphed i ressourcer (i vores tilfælde opmærksomhed) åbner muligheden for spekulation. Det er netop denne åbning, som tech-giganterne har set deres snit til at udnytte. De sociale medier spekulerer i vores opmærksomhed ved at indfange denne knappe ressource gennem vanedannede teknologier og sælge den til højstbydende. Hensynet til sandhed er underordnet. Dét, der er bedst til at fange vores opmærksomhed, går viralt – ikke det, som er sandt, godt eller skønt. Tech-giganterne har således nogle fundamentalt andre værdier end den slags "klassiske" dyder, og meget kunne tyde på, at de er hinandens diametrale modsætninger: I stedet for det sande, det gode eller det skønne, tiltrækker tech-giganterne vores opmærksomhed med vrede, indignation og had (det, man med et udtryk fra socialpsykologien meget mundret kalder *negative handlingsmobiliserende følelser*).[6]

¶5 Den amerikanske professor i marketing Jonah Berger har gennem en viralitetsanalyse fundet frem til seks elementer, der er den perfekte opskrift til at gå viralt, nemlig social kapital, association, følelser, almen interesse, praktisk værdi og fortællinger. Sandhed glimrer larmende i sit fravær. Faktisk står det så slemt til, at falske fortællinger ofte hurtigere får vinger og spredes i langt hurtigere grad end sande. Det skyldes, at menneskets heuristikker er formet således, at vi tror på information, der er ny, der støtter vores overbevisning, der gentages, og som vækker følelser som vrede, angst og forargelse – heuristikker, som i overvejende grad tilgodeser gode fortællinger fremfor sande historier.[7] At løgnen på mange måder virker mere tiltalende end sandheden, skriver den tyskamerikanske filosof Hannah Arendt om i essayet "Sandhed og politik" fra 1967: "Eftersom løgneren frit kan forme sine 'kendsgerninger', så de passer til hans publikums gavn og glæde eller blot deres forventninger, er der gode muligheder for, at han vil være mere overbevisende end sandhedssigeren".[8] Fordi løgnen (eller misinformationen) kan fabrikeres alt efter forgodtbefindende og narrativer skabes ud fra publikums

efterspørgsel, kan den let udkonkurrere sandheden. Med en hegeliansk vending har sandhed det med at vende den almindelige sunde fornuft på hovedet; den kommer uventet og ulogisk. Som Arendt skriver: "virkeligheden forbryder sig mod den almindelige sunde fornufts ræsonnementer i lige så høj grad, som den forbryder sig mod folks ønsker om gavn og glæde".[9] Det faktum, at sandheden ikke er attraktiv, i modsætning til misinformationen og løgnen, er potentielt set, kombineret med Facebook og de andre tech-giganters markedsstrategi, destruktivt.

¶6 I oktober 2019 var Zuckerberg indkaldt til foretræde for den amerikanske kongres, hvor han måtte indrømme, at man kan købe sig til misinformationskampagner på hans platform, uanset hvem man er. Da den demokratiske politiker Alexandria Ocasio-Cortez spurgte ind til Facebooks redaktionelle ansvar i faktatjek, svarede Zuckerberg: "I vores position er det ikke nødvendigvis det rigtige at gøre at forhindre dit bagland og vælgerne i at se, at du lyver".[10] Med andre ord: Facebook og Zuckerberg mener ikke selv, at de har noget ansvar for sandhedsværdien af dét, der florerer på deres medier.

¶7 I starten af 2010'erne blev Facebook og Twitter hyldet for at lade os høre stemmer fra undertrykte regimer og skabe fundamentet for demokratiske revolutioner i selv samme. Det Arabiske Forår blev sågar døbt "Twitter-revolutionen" på grund af mediets rolle i at få folket til at gå på gaden og kræve demokrati. Euforien og tech-optimismen ville nærmest ingen ende tage. I dag ved vi, at tech-giganterne ikke står for at danne de bedst mulige betingelser for vores demokratiske samtale – tværtimod er deres forretningsmodel fremfor alt bygget op om og rundet af profit. Mehlsen og Hendricks præsenterer læseren for de mekanismer, der ligger bag forretningsmodellen, og punkterer den forestilling, der eksisterede i de sociale mediers spæde begyndelse om deres demokratiserende virke.

De demokratiske idealer møder markedskræfterne

¶8 OPLYSNINGSTIDENS TÆNKERE OG DEMOKRATISKE PIONERER VILLE vende sig i graven, hvis de vidste, at den frie og oplyste offentlighed, de kæmpede for, var endt på private, profitorienterede hænder. Drømmen om lige og fri adgang til information er endt i en opmærksomhedsøkonomi.[11] Og det, Habermas berømt har kaldt "det bedre arguments tvangfri tvang", er endt med algoritmens anonyme og ansvarsfrie tvang. *Sandhedsministeriet* præsenterer os for det demokratiske ideal om idéernes frie markedsplads inspireret af John Stuart Mill:

¶9 > Markedet for den frie, gennemsigtige offentlige samtale udspiller sig i parlamentariske forsamlinger, retslokaler, gadekær og i medier, hvor alle mulige idéer kastes ud for at vinde tilslutning. Sandheden vil så til sidst triumfere som det, der er korrekt og kan vinde størst tilslutning over andre konkurrerende idéer. I denne udvælgelsesproces må selv det imbecile og afsindige tolereres, for til sidst vil det sande overleve, mens det falske vil gå til grunde.[12]

¶10 Men som vi også læser, arbejder tech-giganterne stik imod dette ideal. I stedet for at give mere opmærksomhed til de bedste og sandeste idéer, lader algoritmen de idéer dominere, der mest effektivt gør os vrede, bange eller hadefulde. Kuratorerne af vores offentlighed er ligeglade med, at der spredes had og misinformation – bare der spredes noget, der kan generere profit. Mehlsen og Hendricks kalder de sociale platforme for "en del af verdens kritiske infrastruktur,"[13] men de er mere end en vej, vi kører på. De sætter også vejskilte op og bestemmer, hvor vi og vores opmærksomhed skal køre hen. På et frit marked lyder idealet, at alle har lige adgang, og alle kan få en bid af kagen, hvis ens produkt er godt nok. I opmærksomhedsøkonomien gælder omvendt Matthæus-princippet: Til den som har, skal mere gives. Samtidig kuraterer de strengt, hvad der bliver givet, og hvem, der får lov til at give, som da Facebook og Twitter

udelukkede Donald Trump fra deres platforme. Det viser med Mehlsen og Hendricks' ord, at "sociale platforme bestemmer over, hvem der har adgang til en for demokratiet afgørende del af det offentlige rum – og dermed er de med til at omstrukturere vilkårene for den offentlige debat og politiske samtale."[14] Dermed bliver det ikke det bedste, der vinder frem, men det, der skaber de bedste fortællinger, og dem, som bedst forstår at udnytte algoritmen til deres fordel – og har råd til det.

¶11 Vi havde altså et ideal, som de sociale medier ødelagde. Men var idealet virkelig så ideelt? Er det egentlig overraskende, at der opstår monopoler på såkaldt frie markeder, og at der i frie konkurrencer er nogen, der bruger feje tricks og vinder? Allerede kort tid efter oplysningstidens afblomstring indså Karl Marx, at markeder havde tendens til at skabe monopoler ("Monopolet avler konkurrence, konkurrencen avler monopol").[15] Nogen bliver store, andre bliver små, og de store bliver ofte store ved at udradere de små. Den famøse *trickle down*-effekt burde for længst være tilbagevist som en myte – senest dokumenteret af den franske økonom Thomas Piketty. Piketty viser i *Kapitalen i det 21. århundrede,* at uligheden overvintrer i det frie marked – det er ikke et udefrakommende problem, men selve systemets præmis.[16] På samme måde er idéernes frie markedsplads aldrig helt fri. Også på et ureguleret felt for idéer vil de store bruge deres magt og evner til at blive større. Algoritmens systemiske bias er dermed ikke noget, der bryder med de frie markedsmekanismer, men en måde, markedsmekanismerne materialiserer sig på. Vi ved fra det traditionelle frie marked, at billigt bras ofte sælger mere end kvalitet og bæredygtighed. Set i det lys er det ikke overraskende, at det samme gør sig gældende på et ureguleret marked for budskaber.

¶12 Her ville jeg ønske, at *Sandhedsministeriet* turde grave et spadestik dybere og stille en mere grundlæggende samfundsanalyse.[17] For hvad hvis problemet ikke er, at Facebook og de andre tech-giganterne ikke

lever op til idealet om idéernes frie markedsplads, men at det derimod er selve fantasien om dette marked, den er gal med? Mehlsen og Hendricks giver os en grundig indføring i symptomerne, men formår ikke at stille den rigtige diagnose. Uden den er det svært at forstå omfanget af sygdommen og bekæmpe den. For det frie marked findes ikke, hvis man her forstår et ureguleret felt med fri og lige adgang for alle. Markeder skaber magt, og magt forårsager ulighed. Det såkaldt frie marked har i andre sammenhænge skabt finanskriser, klimakriser og ulighedskriser. Nu ser det ud til, at markedet også har skabt en decideret offentlighedskrise med en demokratisk krise til følge. *Sandhedsministeriet* leder os et stykke af vejen til at forstå offentlighedskrisen, men bogen mangler at stille det grundlæggende spørgsmål om, hvorvidt det frie marked virkelig er det bedste grundlag at basere vores demokrati på. For kapitalens kategoriske imperativ er, at hver en investeret krone skal give det højest mulige afkast – så kommer alt andet i anden række. Kombinationen af opmærksomhedsøkonomiens imperativ – gør det, der skaber mest opmærksomhed uagtet konsekvenserne – og kapitalens imperativ – gør det, der skaber mest profit – er en farlig cocktail for demokratiet og vores offentlighed.

Ministeriet uden sandhed

¶13 I ESSAYET "SANDHED OG POLITIK" GENGIVER ARENDT EN MIDdelalderlig fabel om en vagtpost, hvis opgave var at advare byens indbyggere, hvis fjenden nærmede sig:

¶14 > Vagtposten var en mand, der elskede at gøre grin med folk, og denne nat slog han alarm blot for at give byens indbyggere en lille forskrækkelse. Det lykkedes ham over al forventning: Alle skyndte sig til bymuren for at forsvare byen, og den sidste til at løbe derhen var vagten selv.[18]

¶15 Vagtposten er et godt billede på det, Arendt kalder *den moderne løgn*. Hvor løgnen traditionelt var en falsk påstand, der opfandt nye kendsgerninger for at dække over hemmeligheder, er den moderne løgn en ændring af de eksisterende kendsgerninger. Problemet er ikke, at løgnen vil blive accepteret som sand, mens sandheden vil blive diskrediteret som en løgn. Problemet er, at selve evnen til at skelne sandt fra falsk ødelægges.[19] Også løgneren mister denne evne og ender med selv at tro på sine løgne. Det er en "ubestridelig kendsgerning, at bedrag uden selvbedrag er så godt som umuligt under fuldt demokratiske forhold," som Arendt skriver.[20]

¶16 Hvis man tager titlen *Sandhedsministeriet* for pålydende, kan man foranlediges til at tro, at det filosofisk interessante og omdiskuterede begreb om *sandhed* vil være bogens hovedfokus. Og det spiller da også en vis rolle på tværs af kapitlerne. Men begrebet bliver hverken udfoldet, udforsket eller bragt i spil i en grad, man som læser forventer sig af en bog, hvor ordet sandhed fylder den ene halvdel af titlen. Man mangler den vigtige diskussion af, hvilken rolle sandheden spiller i det politiske liv, og hvilke konsekvenser det får, hvis vi ikke længere kan skelne mellem sandt og falsk. Hvad bruger vi sandheden til? Hvorfor er den vigtig? Bogen tager for givet, at sandheden er vigtig – men det bliver ikke undersøgt hvorfor. Forfatterne citerer flittigt filosoffer som Kant, Mill og Montesquieu, når det handler om at hylde oplysningen. Men når det kommer til at forholdet mellem sandhed, samfund og politik, er det hovedsagelig medieteoretikere og sociologier, som Mehlsen og Hendricks bringer på banen. Og alle deres kvaliteter ufortalt – filosofien kan bringe en anden type refleksion og dybde i den slags diskussioner. Filosofien knytter sig til verden, som den er, men også til alt det i verden, man ikke kan se, måle og veje. Medie- og samfundsvidenskaben analyserer det givne, men stiller ikke i samme grad spørgsmålstegn ved

egne ontologiske og epistemologiske betingelser. Og når en bog baseres på disse tilgange, vil den få samme begrænsninger.

¶17 En bog om sandhed og politik kunne med fordel have konsulteret en filosof som Arendt – for eksempel hendes essay, der netop hedder "Sandhed og politik". *Sandhedsministeriet* spørger i høj grad *hvordan*: Hvordan opererer tech-giganterne? Hvordan kuraterer de vores offentlighed? Hvordan bruger de viden om menneskenes psykologiske mekanismer til at manipulere os? Arendts essay stiller de *hvorfor*-spørgsmål, der mangler i *Sandhedsministeriet*: Hvorfor er sandhed vigtig? Og hvorfor spiller løgnen alligevel så central en rolle i politik? *Sandhedsministeriet* lærer os en masse om ministeriet, men gør os ikke så kloge på spørgsmålet om sandheden.

¶18 Spørger man Arendt, skaber sandheden et fælles fundament i politik for at indgå kompromiser og nå konsensus – såvel som for at bekrige hinanden. Man kan hverken diskutere venligt eller antagonistisk med hinanden, hvis ikke man har en agora at gøre det i. Løgnen skaber derimod ingen stabilitet. Den skaber flere løgne og eroderer den fælles verden. Som Arendt skriver:

¶19
> Dette er grunden til, at konsekvente løgne – metaforisk set – trækker jorden væk under vores fødder og ikke tilvejebringer noget andet fundament, vi kan stå på. (Med Montaignes ord: "Hvis løgn ligesom sandhed kun havde ét ansigt, ville vi være bedre stillet. Så ville vi nemlig bare anse det modsatte af, hvad løgneren siger, for rigtigt. Men sandhedens skyggeside har tusindvis af ansigter, og dens virkefelt er uendeligt.")[21]

¶20 Sandheden skaber med andre ord selve mulighedsbetingelserne for demokratisk legitimitet. Arendt igen: "Begrebsligt kan vi definere sandheden som det, vi ikke kan ændre; metaforisk set er sandheden den grund, vi står på, og den himmel, der breder sig ud over os."[22] Mange af os har en umiddelbar intuition om, at sandhed er vigtig. Men med

Arendt og andre filosoffer får vi skyts til diskussionen om sandhedens vigtighed – en diskussion, der i nutidens opmærksomhedsøkonomi synes mere afgørende end nogensinde. Med Arendts ord bliver sandheden først politisk relevant, når den er i alvorlig modvind, fordi den ikke i sig selv får os til at agere (modsat løgnen).[23] Og når man læser *Sandhedsministeriet*, får man indtrykket, at det netop er en sådan nutid, vi befinder os i, og en sådan fremtid, vi ser ind i – hvad Hendricks andre steder har kaldt "det postfaktuelle demokrati". Netop derfor havde det været gavnligt for bogen med en dybere filosofisk diskussion af sandhedens rolle i samfundet og menneskets eksistens – præcis som Orwell gør i skønlitterær form i *1984*.

Sapere aude!

¶21 DER ER EFTERHÅNDEN SKREVET MANGE BØGER OM SOCIALE MEDIER. En af styrkerne ved *Sandhedsministeriet* er, at den modsat mange andre teoretiske værker er løsningsorienteret. I bogens sidste kapitel, med den sigende titel "Hvad nu?!", foreslår Mehlsen og Hendricks tre mobiliseringsformer for at gøre op med sandhedsministeriets magt: individuel mobilisering, institutionel mobilisering og ideologisk mobilisering.[24] Det er især værd at hæfte sig ved den første mobiliseringsform, som forfatterne knytter op på begrebet *digital dannelse*. Begrebet er de seneste par år blevet et buzzword inden for uddannelsesvidenskab og pædagogik, men Mehlsen og Hendricks tager udtrykket alvorligt og gør det forbilledligt konkret, så enhver læser kan se, hvor vigtigt det er i vores tid. Med Kants kanoniske formulering fra hans "Hvad er oplysning?", skal dannelse – eller oplysning – forstås som "menneskets udgang af dets selvforskyldte umyndighed."[25] Som han berømt skriver i samme tekst: "Hav mod til at betjene dig af *din egen* forstand! er altså oplysningens valgsprog." Arendt tænker i sine tekster videre over det kantianske dannelsesbegreb og argumenterer for, at der er brug for

stærke og uafhængige uddannelsesinstitutioner til at danne myndige borgere til at have en *desinteresseret stræben* efter sandhed – en søgen efter det sande, der ikke er farvet af personlige eller politiske særinteresser.[26] Det er ikke svært at forestille sig, at Kant og Arendt at ville være enige med Mehlsen og Hendricks i vigtigheden af digital dannelse.

¶22 Ser man på den tredje mobiliseringsform – ideologisk mobilisering – savner man som læser de radikale løsninger, som de mildest talt skræmmende konklusioner i resten af bogen kunne lægge op til. Fællesnævneren for de fleste af de tiltag, Mehlsen og Hendricks foreslår, er, at borgere og politikere skal stille krav til tech-giganterne. Men er det nok? For hvis problemet er, som forfatterne selv skriver, at offentligheden er kommet på private hænder, er det så ikke oplagt at fjerne den fra de private hænder, eller at gøre disse hænder offentlige? Man kunne fjerne offentligheden fra private hænder ved at ændre de sociale medier til udelukkende at handle om at holde kontakten med sine venner og familie, i stedet for, at de som nu domineres af politikere, NGO'er og virksomheder. Eller man kunne gøre de sociale medier offentlige ved at lade demokratiet overtage dem – en kollektivisering af kommunikationsmidlerne. Om disse to forslag er de bedst tænkelige, vil jeg ikke afgøre her. Men de har den fordel, at de modsat Mehlsen og Hendricks forslag ændrer grundlæggende på magtforholdet mellem borgere og tech-giganter. I stedet for bare at stille krav til magthaverne, kan borgerne med disse forslag selv tage magten over den vitale infrastruktur, der er så afgørende for vores samfund i dag.

¶23 Til læseren skal der blot lyde en opfordring her til sidst: Hav mod til at betjene dig af din egen forstand i stedet for at lade tech-giganterne dirigere din opmærksomhed. Læs *Sandhedsministeriet* som teoriprøve til dit digitale kørekort – men stop ikke der. Tænk over og undersøg, hvorfor sandheden er vigtig, og hvad der sker, når vores fælles funda-

ment smuldrer. Og mindst lige så vigtigt: Tal med andre om det og mobilisér jer. På den måde kan det sikres, at demokratiet ikke ophører, når man åbner sin app.

Noter

1. Se f.eks. interviewet med Frances Haugen i Scott Pelley, "Whistleblower: Facebook is misleading the public on progress against hate speech, violence, misinformation", *CBS News*, 4. oktober 2021, https://www.cbsnews.com/news/facebook-whistleblower-frances-haugen-misinformation-public-60-minutes-2021-10-03/.
2. Cathy O'Neil, *Weapons of Math Destruction* (London: Penguin Books, 2016).
3. Camilla Mehlsen & Vincent F. Hendricks, *Sandhedsministeriet: Techplatformens indflydelse på tidens fakta, følelser og fortællinger* (København: Informations Forlag, 2021), 16–17.
4. Mehlsen & Hendricks, *Sandhedsministeriet*, 16; 110; 166.
5. Herbert Simon, "Designing Organizations for an Information-Rich World", i *Computers, Communications, and the Public Interest*, red. Martin Greenberger (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1971), 37–52.
6. Mehlsen & Hendricks, *Sandhedsministeriet*, 40–59.
7. Mehlsen & Hendricks, *Sandhedsministeriet*, 78–81.
8. Hannah Arendt, "Sandhed og politik", i *Om sandhed og løgn i politik: to essays*, af Hannah Arendt, overs. Joachim Wrang (Aarhus: Klim, 2020), 33.
9. Arendt, "Sandhed og politik", 33.
10. Mehlsen & Hendricks, *Sandhedsministeriet*, 30.
11. Mehlsen & Hendricks, *Sandhedsministeriet*, 36–37.
12. Mehlsen & Hendricks, *Sandhedsministeriet*, 37.
13. Mehlsen & Hendricks, *Sandhedsministeriet*, 162.
14. Mehlsen & Hendricks, *Sandhedsministeriet*, 178.
15. Karl Marx, "Brev til Annenkov 28. december 1846", i *Udvalgte skrifter II*, af Karl Marx & Friedrich Engels (Forlaget Tiden, 1976), 448.
16. Thomas Piketty, *Kapitalen i det 21. århundrede* (København: Gyldendal, 2015).
17. Ganske vist er der en kritik af det frie marked i *Sandhedsministeriet* (s. 58–59), men gennem bogen bliver det brugt som ideal, og kritikken er ikke dybdegående.
18. Arendt, "Sandhed og politik", 35.
19. Arendt, "Sandhed og politik", 39.
20. Arendt, "Sandhed og politik", 38.

21. Arendt, "Sandhed og politik", 39–40.
22. Arendt, "Sandhed og politik", 46.
23. Arendt, "Sandhed og politik", 31–32.
24. Mehlsen & Hendricks, *Sandhedsministeriet*, 187ff.
25. Immanuel Kant, *Oplysning, historie, fremskridt: historiefilosofiske skrifter* (Århus: Slagmark, 1993), 71.
26. Arendt, "Sandhed og politik", 42.

Bør vi tvinge kriminelle til forebyggende indgreb i hjernen?

Sebastian Jon Holmen

3. februar 2022

Forestil dig følgende cases: (1) *Lars* afsoner en dom for voldtægt, og det vurderes, at han med høj sandsynlighed vil begå lignende seksuel kriminalitet i fremtiden. Lars pålægges derfor at modtage jævnlige indsprøjtninger med et testosteronreducerende medikament, der drastisk reducerer hans sexlyst og seksuelle formåen. (2) *Henrik* afsoner sin tredje dom for vold, og der vurderes at være en høj risiko for, at han vil begå voldskriminalitet igen, når han bliver løsladt. Henrik pålægges derfor at modtage en ny form for aggressionsreducerende behandling, der involverer en mild form for elektrisk stimulering af hans hjerne via elektroder placeret uden på hans kranium. (3) *Peter* afsoner en dom for markedsmanipulation, og det vurderes, at han er i høj risiko for at lave lignende finansiel kriminalitet, når han bliver løsladt. Peter pålægges derfor at modtage en tabletbehandling, der reducerer hans evner til at forstå og manipulere det finansielle system.

¶2 I de senere år er filosoffer, retsteoretikere, repræsentanter for neurovidenskaben og andre kommentatorer i stigende grad (igen) begyndt at debattere det følgende spørgsmål: Hvordan, hvis overhovedet, bør vi benytte indsigter i og teknikker til at ændre kriminelles affektive og kognitive dispositioner som led i at reducere risikoen for, at de begår ny kriminalitet?[1] Bør vi eksempelvis benytte kemisk kastration til at reducere risikoen for, at seksualforbrydere begår ny kriminalitet (jf. *Lars)*? Hvis de viser sig at være effektive, er det så etisk forsvarligt at bruge nye hjernestimulationsmetoder til at reducere risikoen for, at kriminelle begår ny voldskriminalitet (jf. *Henrik*)? Hvad med den hypotetiske mulighed for at kunne reducere nogle velbegavede kriminelles kognitive

evner, således at de ikke igen kan begå kriminalitet, der kræver specialiseret indsigt og særlige evner (jf. *Peter*)? Disse og lignende spørgsmål vedrørende etikken i at bruge eksisterende og potentielle neurologiske interventioner (herefter omtalt "neurointerventioner")[2] i retssystemet er som sådan ikke nye.[3] De har dog fået fornyet relevans med fremkomsten af den konstant voksende mængde af indsigter fra neurovidenskaberne vedrørende de neurologiske mekanismer, der ligger til grund for vores tanker, følelser, handlinger, m.v.[4]

¶3 I denne artikel vil jeg give et kritisk overblik over den spirende filosofiske debat vedrørende brugen af neurointerventioner på kriminelle, som flere danske fagfilosoffer (undertegnede inklusive) bidrager til jævnligt. Mere specifikt vil jeg fokusere på den del af debatten, som jeg ved mest om, nemlig den der beskæftiger sig med følgende spørgsmål: Er det etisk forsvarligt at tvinge nogle typer af kriminelle til at modtage en neurointervention?[5] Jeg vil starte med at udlægge et relativt simpelt og ukontroversielt argument for, at det *pro tanto* kan være forsvarligt at pålægge visse kriminelle at modtage en neurointervention. Dernæst vil jeg gå videre til en række argumenter, der peger i den modsatte retning – argumenter, der er blevet fremført for det synspunkt, at det oftest (eller altid) er etisk forkert at pålægge kriminelle at modtage en neurointervention. For hver klynge af argumenter vil jeg fremsætte, hvad der forekommer mig at være deres største udfordringer. I den sidste substantielle sektion vil jeg så bevæge mig ud over den idealiserede etiske diskussion og vise, hvorfor man kan være skeptisk over for brugen af tvungne neurointerventioner på kriminelle i vores virkelige, non-idealiserede verden, selv hvis man (som jeg) ikke er overbevist af de principielle argumenter imod brugen af tvungne neurointerventioner.

¶4 To ting er værd at bemærke, før vi kaster os ud i det. For det første er det empiriske grundlag stadig uklart, hvad angår såvel effektiviteten af individuelle neurointerventioner i forhold til at reducere recidiv-rater

(dvs. tilbagefald til kriminalitet) som alvorligheden af deres potentielle bivirkninger. Det etiske spørgsmål omkring brugen af neurointerventioner må derfor anskues konditionelt: *Hvis* neurointerventioner kan reducere recidiv-raten blandt nogle typer af kriminelle, og *hvis* de ikke har for alvorlige bivirkninger, bør neurointerventioner så benyttes på nogle typer af kriminelle?

¶5 For det andet vil jeg antage, at de kriminelle, der bliver pålagt at modtage en behandling med en neurointervention, vil få denne behandling sideløbende med eller i forlængelse af deres eventuelle retslige straf. Nu vil den opmærksomme og straffeteoretisk interesserede læser måske allerede sidde med en afart af følgende indvending mod brugen af tvungne neurointerventioner i tankerne: "Retssystemets opgave er at uddele en straf til de personer, der har gjort sig skyldige i en forbrydelse, *ikke* at pålægge personer at modtage den ene eller den anden form for behandling. Derfor er debatten om brugen af tvungne neurointerventioner i retssystemet ovre, før den kommer i gang". Der er to grunde til, at jeg ikke mener, at en sådan indvending er overbevisende. For det første er det i min optik blevet overbevisende demonstreret, at mange neurointerventioner ville kunne fungere som, eller som del af, en formel statslig straf under de rette betingelser.[6] For det andet, og vigtigere i denne sammenhæng, så anses det at rehabilitere eller reformere kriminelle i flere lande for at være et centralt mål for retssystemet.[7] Det er med andre ord almindeligt accepteret, at én af retssystemets opgaver er at sikre, at kriminelle ikke begår ny kriminalitet. Derfor kan debatten om brugen af neurointerventioner på kriminelle ikke bare affejes med den begrundelse, at den bygger på en grundlæggende misforståelse af, hvad retssystemets opgave er.

¶6 Med disse indledende bemærkninger kan vi nu vende os mod argumenterne.

Hvorfor pålægge nogle kriminelle at modtage en neurointervention?

¶7 DET MEST CENTRALE ARGUMENT FOR AT PÅLÆGGE NOGLE KRIMInelle at modtage en neurointervention er skadesbaseret. Såfremt en neurointervention vil kunne reducere risikoen for, at en kriminel begår ny kriminalitet, lyder argumentet, så vil risikoen for skade, der er forbundet med ugerningen, for offeret kunne formindskes eller helt afværges.[8] Yderligere vil man kunne undgå den skade, som det at straffe den kriminelle indebærer. Eftersom alle plausible etiske teorier vil anse det, at en handling reducerer skade som en god grund til at udføre den handling, så følger det, at vi *ceteris paribus* bør acceptere brugen af neurointerventionerne i *Lars, Henrik* og *Peter*,[9] såfremt det reducerer risikoen for, at de skader sig selv eller andre. Da den type af kriminalitet, som Lars, Henrik og Peter har begået, og som de vurderes at være i risiko for at begå igen, oftest (eller altid) er forbundet med direkte og/eller indirekte skade for ofrene, så har vi i den skadesreducerende effekt et argument for brugen af tvungne neurointerventioner, som alle bør kunne tilslutte sig – i hvert fald hvis alt andet er lige. Spørgsmålet er nu bare, om alt andet så faktisk *er* lige? Det meste af litteraturen, som er kritisk over for brugen af tvungne neurointerventioner, benægter netop, at det er tilfældet, omend af forskellige årsager – de største udfordringer for skadesargumentet er således disse overvejelser. I de næste sektioner tager vi et kritisk blik på, hvad der forekommer at være de mest prominente grunde fremsat til forsvar for, at tvungne neurointerventioner *ikke* bør benyttes på kriminelle.

Autonomi

¶8 ET GENNEMGÅENDE TRÆK I DE TRE CASES PRÆSENTERET I INTROduktionen er, at hverken Lars, Henrik eller Peter selv har valgt at modtage den relevante neurointervention, men har fået pålagt at modtage den

af staten. Selvom de ikke altid selv adskiller dem, så har en række kommentatorer ansporet af dette rejst to autonomibaserede indvendinger mod brugen af tvungne neurointerventioner.[10] Lad os granske dem begge nærmere.

¶9 Den første indvending omhandler, hvad vi kunne kalde *beslutningsautonomi*, og henter inspiration fra den medicinske etik. Ifølge denne indvending er det moralsk forkert at pålægge personer en behandling uden at have sikret sig deres informerede samtykke, og det anses almindeligvis for moralsk forkert ikke at indhente samtykke til en behandling, fordi det krænker personers moralske ret til (beslutnings)autonomi.[11] At pålægge eksempelvis Lars at modtage testosteronreducerende indsprøjtninger er derfor moralsk forkert, fordi Lars ikke har samtykket til en sådan behandling, dvs. hans beslutningsautonomi er blevet krænket. Mange typer af kritik er blevet rejst mod dette argument,[12] men i min optik er den mest overbevisende, at der er utallige andre former for statslige sanktioner, der på en lignende måde krænker beslutningsautonomi, men som de færreste af os antageligvis mener er moralsk forkerte af den årsag. Det er eksempelvis nok de færreste, som mener, at en færdselsbetjent ikke bør give en person en bøde for at køre for stærkt, hvis ikke fartbøllen samtykker til at modtage den. Eller at det er moralsk forkert at sætte en person i fængsel, hvis personen ikke samtykker til det. Således kan vi ikke konsistent afvise brugen af neurointerventioner på kriminelle med henvisning til, at de krænker beslutningsautonomi, uden også at måtte afvise brugen af (mange) andre typer statslige sanktioner, som de fleste af os mener er moralsk forsvarlige (eller endda moralsk ønskværdige).[13]

¶10 Den anden autonomibaserede indvending omhandler, hvad vi kunne kalde *praktisk autonomi*. Groft sagt omhandler praktisk autonomi de (reelle) muligheder, en person har for at handle.[14] Når Peter f.eks. modtager den tabletbehandling, der formindsker eller helt fratager ham

bestemte kognitive evner eller kapaciteter, der er nødvendige for at navigere i det finansielle system, så fratages han samtidig muligheden for at handle i dette domæne. Peters praktiske autonomi er på den måde blevet krænket, kunne det hævdes.[15] Her er to udfordringer værd at bemærke: For det første er det langtfra alle typer af neurointerventioner, der plausibelt kan siges at reducere praktisk autonomi – det er eksempelvis svært at se, hvordan Henrik får sin praktiske autonomi krænket ved at modtage aggressionsreducerende behandling. Således er det altså ikke alle typer af tvungne neurointerventioner, der rammes af denne indvending. For det andet, og vigtigere, så gælder det også i relation til overvejelser omkring praktisk autonomi, at det forekommer inkonsistent at afvise brugen af tvungne neurointerventioner, fordi det krænker praktisk autonomi, hvis man eksempelvis, som de fleste gør, accepterer indespærring som en etisk forsvarlig sanktion ved nogle typer kriminalitet. Det skyldes, at fængsling jo netop består i at begrænse den fængsledes praktiske autonomi i form af blandt andet at begrænse hans bevægelsesfrihed, og hvem han kan socialisere med.[16]

Kropslig integritet

¶11 NOGLE KOMMENTATORER HAR HÆVDET, AT ET TUNGTVEJENDE etisk problem ved tvungne neurointerventioner er, at de indebærer en krænkelse af den kriminelles ret til kropslig integritet. Selvom der selvfølgelig er flere måder at udlægge denne rettighed på,[17] så er den mest almindelige udlægning i debatten om tvungne neurointerventioner, at retten til kropslig integritet (som minimum) beskytter personer mod at have deres krop penetreret uden deres samtykke.[18] Såfremt kriminelle faktisk har en ret til kropslig integritet, så kan det forekomme indlysende, at den krænkes, hvis de underlægges en tvungen neurointervention – særligt hvis interventionen består i en injektion (jf. *Lars*) eller et mere invasivt indgreb (f.eks. en hjerneoperation).

¶12 Men ved nærmere eftersyn står det klart, at en ret til kropslig integritet ikke kan udgøre fundamentet for en *generel* udelukkelse af brugen af tvungne neurointerventioner på kriminelle. Det skyldes, at man ikke kan fastholde, at alle neurointerventioner krænker retten til kropslig integritet uden at forpligte sig på en yderst krævende version af denne ret. For at kunne se hvorfor det er tilfældet, så lad os igen fremdrage vores *Henrik*-case. Den behandling, jeg stipulerede, at Henrik modtager for at reducere hans aggressioner, er meget lig en type behandling kaldet *transcranial direct current stimulation* (tDCS).[19] tDCS som behandlingsform består i placeringen af to eller flere elektroder uden på kraniet, der frigiver en lav frekvens af elektricitet mellem elektroderne og på den måde forårsager neurologiske ændringer i udvalgte dele af hjernen. Det er uden tvivl sandt, at tDCS-behandlingen penetrerer kroppen i en vis forstand – ellers ville den jo ikke kunne opnå en effekt. Men, uden at blive for teknisk, så er den form for penetrering, tDCS involverer, sammenlignelig med den penetration, der finder sted, når lys rammer vores nethinde.[20] Således vil en ret til kropslig integritet, der er i stand til moralsk set at udelukke brugen af tvungne tDCS-behandlinger, samtidig gøre det til en rettighedskrænkelse at tænde lyset i et befolket lokale uden at have indhentet samtykke fra de personer, der befinder sig i det – det er antageligvis de færreste, der vil acceptere en rettighed, der har en sådan implikation.

Mental integritet eller mental selvbestemmelse

¶13 EN MEGET INTERESSANT KLYNGE AF ARGUMENTER FREMSAT MOD brugen af tvungne neurointerventioner påpeger, at brugen af neurointerventioner på denne måde nødvendigvis vil krænke personers ret til mental integritet eller mental selvbestemmelse.[21] Selvom denne ret er blevet udlagt på forskellige måder, så er kernen i den, at personer bør

have ret til kontrol over deres mentale tilstande – deres minder, overbevisninger, præferencer, følelser etc. Eftersom det uden tvivl er sandt, at tvungne neurointerventioner vil lede til ændringer i den kriminelles mentale tilstande (det er jo, trods alt, netop det, man forsøger at opnå med behandlingerne), og at det vil ske uden deres samtykke, idet de er tvungne, så synes der her at være en potentiel rettighedskrænkelse, der kunne agere stopklods for brugen af tvungne neurointerventioner på nogle kriminelle. Der er dog flere udfordringer for argumenter om mental integritet, som de på nuværende tidspunkt forsvares i litteraturen. Jeg skal her kun nævne to.[22]

¶14 For det første er det ofte uklart, hvad omfanget eller rækkevidden af retten til mental integritet eller mental selvbestemmelse egentlig er. Det er klart, at rettigheden ikke kan etablere moralske restriktioner mod *alle* typer af ændringer af vores mentale liv, som vi ikke har samtykket til – det ville gøre både alle former for statslige sanktioner og de fleste dagligdags interaktioner til alvorlige rettighedskrænkelser.[23] Det er her rimelig at påpege, at ingen fortalere for en ret til mental integritet i debatten om tvungne neurointerventioner forsvarer så omfattende en rettighed – ofte afviser de eksplicit, at retten til mental integritet skulle udelukke traditionelle former for straf og/eller almindelige kommunikationsformer. Men det forekommer også rimeligt at sige, at udover at benægte dette, så er der endnu ingen af disse forsvar, der har givet et overbevisende bud på, hvordan rettigheden så egentlig bør begrænses.

¶15 Den anden udfordring for et argument mod tvungne neurointerventioner baseret på en ret til mental integritet er, at det er muligt, at fremtidige neurointerventioner eller kombinationer af neurointerventioner *ikke* vil fratage den kriminelle kontrol over hans mentale tilstande. Eksisterende hjerneanordninger til behandling af svær epilepsi giver grund til at tro, at dette vil blive teknisk muligt i en ikke alt for fjern fremtid. Disse anordninger er nemlig, ved konstant at monitorere

patienternes neurale miljø, i stand til at forudsige epileptiske anfald, før de sker, og rådgive patienterne om, hvad de bør gøre ("tag din medicin", "læg dig ned" etc.) og/eller automatisk distribuere en dosis medicin eller elektrisk stimulation af hjernen, der afværger anfaldet, før det finder sted.[24] Lad os nu forestille os, at Henrik, den kriminelle med problemer med at kontrollere sine aggressioner præsenteret i indledningen, blev pålagt at skulle påføre sig en lignende anordning. Og lad os antage, at anordningen ved at aflæse Henriks neurale tilstande ville kunne forudsige, hvornår han var ved at miste kontrollen og informere ham om, at medmindre han aktivt vælger det fra (f.eks. ved at trykke på en knap på anordningen), så vil anordningen afgive en aggressionsdæmpende behandling. Det er klart, at der er flere mulige indvendinger mod brugen af en sådan anordning på kriminelle, der ikke har noget med mental integritet eller mental selvbestemmelse at gøre.[25] Men det er *også* klart, at en sådan anordning ikke på rimelig vis kan påstås at fratage Henrik kontrollen over sine mentale tilstande.

Identitet

¶16 EN ANDEN TYPE AF INDVENDINGER, DER SOMMETIDER FREMFØRES mod brugen af tvungne moralske forbedringer generelt og tvungne neurointerventioner på nogle typer af kriminelle specifikt er, at de vil have en eroderende effekt på de berørte personers identitet. Disse udfordringer kommer groft sagt i to varianter: Den første variation er baseret på bekymringer vedrørende de berørte kriminelles *numeriske identitet* – altså "det"[26] som gør, at vi kan sige, at den kriminelle, som eksisterer på tidspunkt 1, er den samme kriminelle, som eksisterer på tidspunkt 2. Den anden identitetsbaserede kritik omhandler den kriminelles *kvalitative identitet*, som, i hvert fald i den nærværende debat, ofte forstås som det narrativ, en person konstruerer om sig selv (herfra *narrativ identitet*).[27] Lad os granske de to bekymringer efter tur.

¶17 Den første af bekymringerne kan vi hurtigt afvise skulle udgøre en god grund til at afvise brugen af alle neurointerventioner på kriminelle. Det kan vi, fordi langt de fleste interventioner *ikke* plausibelt udgør en fare for den kriminelles numeriske identitet: Ingen (plausible) teorier om numerisk identitet ville eksempelvis anse det som destruerende for numerisk identitet, at en person blev bedre i stand til at styre sine impulsive aggressioner (jf. *Henrik*) eller fik ændret sine seksuelle præferencer (jf. *Lars*).[28]

¶18 Men hvad så med ideen om, at tvungne neurointerventioner skulle have en eroderende effekt på kriminelles narrative identitet? Bemærk, at det ikke er alle ændringer af en persons præferencer, følelser mv., uden dennes samtykke, som teoretikere anser som moralsk interessante i relation til narrativ identitet. Vi bør mere præcist kun rynke på næsen af ændringer, der af forskellige årsager er i konflikt med og/eller ikke kan indarbejdes i en persons narrativ om sig selv.[29] Således er ændringerne af eksempelvis Lars' seksuelle præferencer kun problematiske for hans narrative identitet, hvis han af en eller anden grund ikke kan indarbejde disse ændringer i sin historie om sig selv. Det er klart, at nogle typer af neurointerventioner uden tvivl kan resultere i, at en person overhovedet ikke er i stand til at konstruere et selv-narrativ (f.eks. visse former for hjernekirurgi). Jeg er dog personligt særdeles skeptisk over for ideen om, at kriminelles narrative identitet skulle være truet af tvungne neurointerventioner generelt.[30] Men lad os *arguendo* acceptere, at effekten af tvungne neurointerventioner på kriminelles mentale dispositioner er således, at de altid eller meget ofte kommer i konflikt deres narrative identitet. Spørgsmålet er så, om det kan siges at udgøre en god moralsk grund til at afvise brugen af tvungne neurointerventioner? Der er, i min optik, i hvert fald én god grund til at betvivle, at det er tilfældet. Husk på, at den nok vigtigste motiverende grund til overhovedet at bruge tvungne neurointerventioner på nogle kriminelle er at reducere risikoen

for *betydelig* skade på deres potentielle ofre og dem selv. Og selvom det uden tvivl kan være yderst ubehageligt at opleve en art "narrativ identitetskrise", så forekommer det langtfra klart, at en afvejning af dette forhold over for reduktionen af risikoen for betydelig skade ofte (eller nogensinde) vil falde ud til fordel for det førstnævnte. Selv hvis Lars skulle få problemer med at indarbejde sine ændrede seksuelle præferencer i sit selv-narrativ, forekommer det med andre ord ikke at være en tilstrækkelig grund til at afvise brugen af skadesreducerende neurointerventioner.

Disrespektfulde meddelelser

¶19 DEN SIDSTE VÆSENTLIGE PRINCIPIELLE INDVENDING MOD BRUGEN af neurointerventioner, som vi skal se nærmere på, omhandler de påståede disrespektfulde meddelelser, som brugen af tvungne neurointerventioner involverer. Elizabeth Shaw, som har gjort sig til den mest fremtrædende fortaler for dette synspunkt, skriver eksempelvis, at sådanne interventioner er moralsk forkerte at benytte, fordi "[i]nvading the profoundly intimate sphere of the offender's mind and body, depriving a person of control over herself, seems to convey the objectionable message that this person is fundamentally inferior and needs to be remoulded".[31] Ideen er groft sagt, at når staten pålægger eksempelvis Henrik eller Peter at modtage deres respektive neurointerventioner, så sender staten en disrespektfuld besked vedrørende Henrik og Peter, som den ikke bør sende. At en besked er disrespektfuld forstås ofte som, at den misrepræsenterer dette eller hint forhold vedrørende den kriminelle – indholdet af beskeden er med andre ord falskt.[32] Men hvis vi nu antager, at det faktisk er sandt, at sådanne meddelelser bliver afsendt, og at de i øvrigt er mere problematiske end de beskeder, der eventuelt sendes ved brugen af andre typer af statslige sanktioner,[33] hvad er det så mere præcist, beskeden består i? Hvad er det, staten misrepræsenterer vedrø-

rende Henrik og Lars, når den pålægger dem at modtage neurointerventioner? Som det rigtigt er blevet påpeget, så er der mindst to oplagte typer af disrespektfulde beskeder, som brugen af neurointerventioner kunne påstås at sende, og det er ikke altid klart, hvilken af disse, som ekspressivister har i tankerne.[34] Yderligere – og vigtigere – så er det ikke klart, som vi nu skal se, at disse bekymringer er i stand til overbevisende at udelukke brugen af tvungne neurointerventioner.

¶20 Den første type af disrespektfulde meddelelser, som tvungne neurointerventioner kunne tænkes at sende, vedrører den kriminelles kognitive eller moralske kapaciteter (herfra *kapacitetsmeddelelser)*. Mere præcist kommunikerer kapacitetsmeddelelser den (falske) besked, at den kriminelle ikke har bestemte kognitive eller moralske kapaciteter, eller at han har dem i en betydelig lavere grad end andre. Når Lars modtager testosteronreducerende behandling, så kunne det eksempelvis siges at sende den besked, at Lars' evne til at kontrollere sine seksuelle impulser er defekt eller ikke-eksisterende. Udfordringen er nu bare, at en sådan besked ikke kan siges at *mis*repræsentere Lars' kapaciteter – Lars *har* jo faktisk problemer med at kontrollere sine seksuelle impulser. Mere generelt så vil det i alle de tilfælde, hvor staten pålægger en kriminel at modtage en neurointervention, være fordi den kriminelles moralske eller kognitive evner på den ene eller anden måde er defekte – og det vil antageligvis netop være det, der motiverer brugen af neurointerventioner i langt de fleste tilfælde. Derfor vil den besked, en sådan behandling sender vedrørende den kriminelles evner, være sand og således pr. definition ikke disrepektfuld.

¶21 Den anden type af disrespektfulde meddelelser vedrører den kriminelles moralske status (herfra *statusmeddelelser*). I lighed med kapacitetsmeddelelser sender statusmeddelelser den (falske) besked, at den kriminelle har færre eller svagere moralske rettigheder end andre personer. Når Peter eksempelvis får reduceret sine kognitive evner via en neuroin-

tervention, så kunne det påstås, at det sender den problematiske statusmeddelelse, at Peter ikke har bestemte moralske rettigheder (til f.eks. kropslig eller mental integritet), eller at hans rettigheder er svagere end andres. Bemærk dog, at for at kunne etablere, at en statusmeddelelse vedrørende Peter er en *mis*repræsentation af Peters moralske status, så skal ekspressivisten faktisk etablere noget andet først: nemlig at det *ikke* er tilfældet, at Peters rettigheder, eventuelt som resultatet af hans lovbrud, er svagere end andres i en sådan grad, at det er moralsk tilladeligt at pålægge ham at modtage neurointerventionen. Udfordringen er nu, at hvis ekspressivisten først skal etablere, at Peter har en bestemt moralsk rettighed, og at tilstedeværelsen af denne rettighed udelukker brugen af neurointerventioner på ham, så er det ekspressivistiske argument overflødigt – vi ville i så fald allerede have en tilstrækkelig grund til *ikke* at pålægge Peter at modtage en neurointervention.[35]

Fra den idealiserede til den virkelige verden

¶22 I SEKTIONERNE OVENFOR HAR JEG FORSØGT AT UDLÆGGE OG UDPEGE udfordringer for de mest prominente principielle grunde, der er blevet fremsat for og imod brugen af tvungne neurointerventioner på nogle typer af kriminelle. Lad os antage, at det viser sig, at der ikke er nogen gode moralske grunde til at udelukke brugen af i de mindste nogle typer af neurointerventioner på kriminelle, og at de i øvrigt er effektive og har acceptable bivirkninger. Følger det så af det, at de bør bruges i et forsøg på at reducere recidivraterne? Det korte svar er: nej. Det længere svar er, at med tanke på hvordan straffesystemer rundt omkring i verden opererer, og hvordan domstole i dag er instrueret i at benytte sig af neurointerventioner, så er det tvivlsomt, at det vil være moralsk forsvarligt at stille neurointerventioner til rådighed for staten. Mere præcist, så giver måden, hvorpå visse neurointerventioner i dag bliver brugt, grund til at frygte, at andre typer af neurointerventioner ligeså vil blive misbrugt i

straffesystemet. Strengt taget kan man naturligvis ikke slutte logisk fra, at neurointerventioner på nuværende tidspunkt benyttes på etisk set bekymrende måder, til at de eller andre interventioner også vil blive brugt på sådanne måder i fremtiden – således er det, som følger, i udpræget grad spekulativt. Ikke desto mindre er det, i min optik, vigtigt at gøre sig tanker om, hvordan straffesystemet *de facto* vil benytte sig af neurointerventioner, hvis en vurdering af, hvorvidt de bør bruges, skal være fyldestgørende og reelt handlingsanvisende. Lad mig nu give blot ét eksempel på etisk problematisk brug af tvungne neurointerventioner i straffesystemet relateret til den lovhjemmel, som flere domstole i USA i dag opererer under i forbindelse med brugen af kemisk kastration.[36]

¶23 I de stater i USA, hvor domstole i dag kan pålægge kriminelle at blive kemisk kastreret, hvis de har begået grove seksuelle krænkelser (f.eks. Florida og Californien), kan en sådan behandling alene uddeles på baggrund af den kriminelle akt. Der differentieres således ikke mellem, hvilke motiver de kriminelle havde for at begå krænkelserne. Relateret til dette så er det ikke nødvendigt, at retten indhenter en psykologisk eller psykiatrisk vurdering af den kriminelle, før han modtager behandlingen. Problemet med denne praksis er, at uden at kende den kriminelles specifikke motivation for hans handlinger, så er det ikke klart, at behandlingen vil resultere i, at den kriminelle ikke begår ny kriminalitet. Som en kommentator bemærkede allerede i 1993, så vil kemisk kastration eksempelvis ikke fungere præventivt for en kriminel, hvis motivation for at begå deres overgreb er at dominere eller skade deres ofre, eftersom "this group of offenders, even if rendered impotent [...] would simply find some other weapon with which to violate their victims".[37] Selvom det selvfølgelig er spekulativt, så er det på baggrund af dette ikke absurd at frygte, at hvis andre neurointerventioner blev introduceret i straffesystemet, så ville reguleringen af deres brug være problematisk af

lignende årsager: Man ville måske ikke differentiere mellem de forskellige motiver, som voldsforbrydere har for at begå deres handlinger.

¶24 Og hvorfor taler det så egentlig imod at lade staten pålægge kriminelle at modtage neurointerventioner? Det er der mindst to årsager til: For det første vil nogle kriminelle, der modtager behandlinger, som ikke adresserer deres kernemotiver for at begå kriminalitet, potentielt blive fejlagtigt opfattet af staten (og måske endda af den kriminelle selv) som reformerede. Det vil kunne betyde, at de bliver løsladt fra fængslet, selvom de i virkeligheden er for farlige til at være på fri fod, og/eller at de ikke kommer under andre former for behandling (f.eks. samtaleterapi), der faktisk kunne være virksom. Begge dele kan selvsagt, som Hicks påpeger i citatet ovenfor, resultere i, at den kriminelle begår ny skadelig kriminalitet. For det andet vil der i de tilfælde, hvor en neurointervention ikke har en kriminalpræventiv effekt, fordi den ikke adresserer motivet for den kriminelle handling, mangle en etisk vægtig begrundelse for at tilsidesætte den kriminelles moralske rettigheder og udsætte den kriminelle for de bivirkninger, behandlingen måtte have. Staten vil med andre ord skade den kriminelle uden en god grund.

Opsummering

¶25 SPØRGSMÅLET, OM VI BØR BENYTTE NYE INDSIGTER OM DEN MENNESKELIGE hjerne samt de nye metoder til at manipulere den med til at reducere recidiv-raterne blandt nogle typer af kriminelle, har for alvor (igen) taget fart de seneste år. Formålet med dette indlæg var at forsøge at give et overblik over debatten, som den hidtil har udspillet sig – at fremlægge de prominente argumenter, der fremsættes henholdsvis for og imod at bruge sådanne interventioner, og hvad de svage sider af disse argumenter forekommer at være. Undervejs har jeg også udpeget praktiske grunde til at være skeptisk over for brugen af tvungne neurointerventioner i retssystemet, selv hvis det viser sig, at der ikke er nogle gode

principielle grunde til ikke at benytte i hvert fald nogle af dem. Men bør vi så benytte tvungne neurointerventioner på nogle typer af kriminelle?

¶26 For nuværende må det nok siges at være et åbent spørgsmål (og jeg er personligt slet ikke overbevist om, at det har et kontekstneutralt svar). For selvom filosoffer og andre fagfolk i stigende grad gransker det, så er der stadig flere ubesvarede forhold af både empirisk og etisk karakter: Kan retten til mental integritet specificeres på en måde, der udelukker brugen af tvungne neurointerventioner? Vil alle tvungne neurointerventioner forventeligt blive brugt på etisk uforsvarlige måder eller kun nogle (og i så fald hvilke)? Disse og andre helt centrale spørgsmål vil uden tvivl forme debatten fremover i et forskningsfelt, der for alle med straffe- eller neuroetisk interesse er en ren filosofisk gavebod.

Noter

1. For nyere antologier og den, så vidt jeg ved, hidtil eneste monografi om emnet, se David Birks & Thomas Douglas, *Treatment for Crime: Philosophical Essays on Neurointerventions in Criminal Justice* (Oxford University Press, 2018); Nicole A. Vincent, Thomas Nadelhoffer & Allan McCay, *Neurointerventions and the Law* (New York: Oxford University Press, 2020); Jesper Ryberg, *Neurointerventions, Crime, and Punishment: Ethical Considerations* (New York: Oxford University Press, 2020).
2. Neurointerventioner forstås i dette indlæg, og i den filosofiske debat omkring deres brug i almindelighed, som interventioner, der virker direkte på modtagerens hjerne – modsat (indirekte) interventioner som f.eks. samtaleterapi, der er medieret af det omkringliggende miljø.
3. Amanda Pustilnik, "Violence on the Brain: A Critique of Neuroscience in Criminal Law", *Wake Forest Law Review* 44 (2009): 183–238.
4. For et overblik, se eksempelvis Christopher Chew, Thomas Douglas & Nadira S. Faber, "Biological Interventions For Crime Prevention", i *Treatment for Crime: Philosophical Essays on Neurointerventions in Criminal Justice*, red. David Birks & Thomas Douglas (Oxford: Oxford University Press, 2018).

5. Et andet centralt spørgsmål vedrører etikken i at *tilbyde* neurointerventioner til kriminelle mod en reduceret straf eller som en betingelse for prøveløsladelse. Se eksempelvis L. Bomann-Larsen, "Voluntary Rehabilitation? On Neurotechnological Behavioural Treatment, Valid Consent and (In)appropriate Offers", *Neuroethics* 6, nr. 1 (2013): 65–77; Jesper Ryberg & Thomas S. Petersen, "Neurotechnological Behavioural Treatment of Criminal Offenders—A Comment on Bomann-Larsen", *Neuroethics* 6 (2013): 79–83. Se også Ryberg, *Neurointerventions, Crime, and Punishment*, kap. 2.
6. Se eksempelvis Jesper Ryberg, "Punishment, Pharmacological Treatment, and Early Release", *International Journal of Applied Philosophy* 26, nr. 2 (2012): 231–44.
7. Andrew Von Hirsch, Andrew Ashworth & Julian Roberts, "Rehabiliation", i *Principled Sentencing – Readings on Theory and Policy*, red. Andrew Von Hirsch, Andrew Ashworth & Julian Roberts (Oxford: Hart Publishing, 2009), 1–10; Gwen Robinson and Iain Crow, "Rehabilitation in an Historical Context", in *Offender Rehabilitation – Theory, Research and Practice*, ed. Gwen Robinson and Iain Crow (London: SAGE Publications Ltd, 2009).
8. Se eksempelvis Ryberg, *Neurointerventions, Crime, and Punishment*, kap. 1; Sebastian Jon Holmen, "Respect, Punishment and Mandatory Neurointerventions", *Neuroethics* 14, (2021): 167–176; Thomas Søbirk Petersen, "Should Neurotechnological Treatments Offered to Offenders Always Be in Their Best Interests?", *Journal of Medical Ethics* 44, nr. 1 (2018): 32–36; David Birks & Alena Buyx, "Punishing Intentions and Neurointerventions", *AJOB Neuroscience* 9, nr. 3 (2018): 133–43.
9. For at øge læsevenligheden vil jeg herfra de fleste steder referere til navnene på de personer, der modtager neurointerventionerne i vores cases, fremfor navnene på casene selv.
10. Se eksempelvis Elizabeth Shaw, "Direct Brain Interventions and Responsibility Enhancement", *Criminal Law and Philosophy* 8, nr. 1 (2014): 1–20; Lando Kirchmair, "Objections to Coercive Neurocorrectives for Criminal Offenders – Why Offenders' Human Rights Should Fundamentally Come First", *Criminal Justice Ethics* 38, nr. 1 (2019): 19–40; Farah Focquaert, Kristof Van Assche & Sigrid Sterckx, "Offering Neurointerventions to Offenders With Cognitive-Emotional Impairments: Ethical and Criminal Justice Aspects", i *Neurointerventions and The Law*, red. Nicole A. Vincent, Thomas Nadelhoffer & Allan Mccay (New York: Oxford University Press, 2020), 127–48.
11. Der kan naturligvis være andre grunde til at mene, at informeret samtykke bør indhentes, før staten bruger en neurointervention på kriminelle, men det er desværre for omfattende at gennemgå dem alle her. De interesserede kan evt. se Sebastian Jon Holmen, "Neurointerventions and Informed Consent", *Journal of Medical Ethics* 47 (2021).
12. Se eksempelvis Thomas Douglas, "Criminal Rehabilitation Through Medical Intervention: Moral Liability and the Right to Bodily Integrity", *The Journal of Ethics* 18, nr. 2 (2014): 101–22; Lisa Forsberg & Thomas Douglas, "Anti-Libidinal Interventions in Sex Offenders: Medical or Correctional?", *Medical Law Review* 24, nr. 4 (2016): 453–73; Ryberg, *Neurointerventions, Crime, and Punishment*, kap. 2.

13. For at undgå misforståelser bør det bemærkes, at man *ikke* behøver at tilslutte sig det synspunkt, at måden, der sanktioneres på i eksisterende straffesystemer, er etisk forsvarlig – i mange tilfælde er det modsatte nok nærmere tilfældet. Men så længe man accepterer, at disse sanktioner *kan* være forsvarlige at benytte sig af – at det eksempelvis kan være etisk forsvarligt at fængsle en person på baggrund af en forbrydelse – så synes man at løbe ind i den beskrevne udfordring, hvis man ønsker at afvise brugen af neurointerventioner af autonomibaserede grunde.
14. Se Jonathan Pugh, *Autonomy, Rationality, and Contemporary Bioethics* (Oxford: Oxford University Press, 2020).
15. For en længere diskussion af relationen mellem praktisk autonomi (og beslutningsautonomi) og kognitive forringelser, se Sebastian Jon Holmen, "Cognitive Diminishments and Crime Prevention: 'Too Smart for the Rest of Us'?", *Neuroethics,* under udgivelse (2021).
16. Se også Thomas Douglas et al., "Coercion, Incarceration, and Chemical Castration: An Argument From Autonomy", *Journal of Bioethical Inquiry* 10, nr. 3 (2013): 393–405.
17. For et overblik og kritisk diskussion af forskellige udlægninger af kropslig integritet i relation til tvungne neurointerventioner, se Ryberg, *Neurointerventions, Crime, and Punishment*, kap. 3.
18. Se eksempelvis Elizabeth Shaw, "The Right to Bodily Integrity and the Rehabilitation of Offenders Through Medical Interventions: A Reply to Thomas Douglas", *Neuroethics* 12, nr. 1 (2019): 97–106.
19. For mere om tDCS-behandling mod aggression, se eksempelvis Andrés Molero-Chamizo et al., "Bilateral Prefrontal Cortex Anodal tDCS Effects on Self-reported Aggressiveness in Imprisoned Violent Offenders", *Neuroscience* 397 (2019): 31–40.
20. Thomas Douglas, "Nonconsensual Neurocorrectives and Bodily Integrity: A Reply to Shaw and Barn", *Neuroethics* 12 (2019): 107–118.
21. Jan Christoph Bublitz & Reinhard Merkel, "Crimes Against Minds: On Mental Manipulations, Harms and a Human Right to Mental Self-Determination", *Criminal Law and Philosophy* 8, nr. 1 (2014): 51–77; Christoph Bublitz, " 'The Soul Is the Prison of the Body' – Mandatory Moral Enhancement, Punishment & Rights Against Neuro-Rehabilitation", i *Treatment for Crime: Philosophical Essays on Neurointerventions in Criminal Justice*, red. David Birks & Thomas Douglas (Oxford University Press, 2018); Elizabeth Shaw, "Against the Mandatory Use of Neurointerventions", i *Treatment for Crime: Philosophical Essays on Neurointerventions in Criminal Justice*, red. David Birks and Thomas Douglas (Oxford University Press, 2018).
22. For flere udfordringer, se Ryberg, *Neurointerventions, Crime, and Punishment*; Holmen, "Neurointerventions and Informed Consent".
23. Se Thomas Søbirk Petersen & Kristian Kragh, "Should Violent Offenders Be Forced to Undergo Neurotechnological Treatment? A Critical Discussion of the 'freedom of Thought' Objection", *Journal of Medical Ethics* 43, nr. 1 (2017): 1–5.

24. For et fascinerende studie af en sådan anordning, se eksempelvis Mark J. Cook et al., "Prediction of Seizure Likelihood with a Long-Term, Implanted Seizure Advisory System in Patients with Drug-Resistant Epilepsy: A First-in-Man Study", *The Lancet Neurology* 12, nr. 6 (2013): 563–71.
25. Sebastian Jon Holmen & Jesper Ryberg, "Interventionist Advisory Brain Devices, Aggression, and Crime Prevention", *Journal of Cognition and Neuroethics.* 8, nr. 1 (2021): 1–22.
26. For to radikalt forskellige teorier om, hvad "det" består i, se Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984) og David DeGrazia, *Human Identity and Bioethics* (New York: Cambridge University Press, 2005).
27. Se eksempelvis Elizabeth Shaw, "Counterproductive Criminal Rehabilitation: Dealing with the Double-Edged Sword of Moral Bioenhancement via Cognitive Enhancement", *International Journal of Law and Psychiatry* 65 (2019).
28. For yderligere diskussion af visse typer teorier om numerisk identitet og neurointerventioner, se Sebastian Jon Holmen, "A Note on Psychological Continuity Theories of Identity and Neurointerventions", *Journal of Medical Ethics* (2021).
29. For et overblik over, hvordan ændringer af eksempelvis præferencer kan være i konflikt med narrativ identitet, se Jonathan Pugh, "Clarifying the Normative Significance of 'Personality Changes' Following Deep Brain Stimulation", *Science and Engineering Ethics* 26 (2020): 1655–1680; se også Marya Schechtman, *The Constitution of Selves* (Ithaca: Cornell University Press, 1996).
30. Se Holmen, "Cognitive Diminishments and Crime Prevention: 'Too Smart for the Rest of Us'?"; se også Françoise Baylis, " 'I Am Who i Am': On the Perceived Threats to Personal Identity from Deep Brain Stimulation", *Neuroethics* 6, no. 3 (2013): 513–26.
31. Shaw, "Against the Mandatory Use of Neurointerventions", 324.
32. Se Gabriel De Marco & Thomas Douglas, "The Expressivist Objection to Nonconsensual Neurocorrectives", *Criminal Law and Philosophy* (2021). Bemærk dog, at nogle ekspressivister også mener, at en besked kan være disrespektfuld, selv hvis indholdet af meddelelsen er sandt. Hvis det er rigtigt (hvilket jeg dog personligt er meget skeptisk over for er tilfældet), så skaber det nogle udfordringer for de indvendinger, jeg nu vil rejse, som jeg dog ikke kan gå ind i her.
33. For nogle grunde til at betvivle disse to antagelser, se Jesper Ryberg, "Neuroscientific Treatment of Criminals and Penal Theory", i *Treatment for Crime: Philosophical Essays on Neurointerventions in Criminal Justice*, red. David Birks & Thomas Douglas (Oxford: Oxford University Press, 2018); Holmen, "Neurointerventions and Informed Consent".
34. Marco & Douglas, "The Expressivist Objection to Nonconsensual Neurocorrectives".
35. Se også Holmen, "Cognitive Diminishments and Crime Prevention: 'Too Smart for the Rest of Us'?"
36. Jeg trækker her kraftigt på overvejelser præsenteret i Holmen, "Neurointerventions and Informed Consent"; for andre udfordringer ved brugen af neurointerventioner i straffesystemer i praksis, se Ryberg, *Neurointerventions, Crime, and Punishment*, kap. 7.

37. Pamela K. Hicks, "Castration of Sexual Offenders: Legal and Ethical Issues", *The Journal of Legal Medicine* 14 (1993): 648.

Akustik og resonans hos Kierkegaard og Hartmut Rosa

Ole Morsing

24. februar 2022

I forlængelse af Tone Grosen Dandanells artikel "Åndens akustik hos Kierkegaard og Arendt"[1] vil jeg vise, hvordan Kierkegaards kristne akustik kan ses i sammenhæng med Hartmut Rosas eksponering af resonans. Formålet er at komme frem til en samfundsansvarlig tænkning, og det er muligt, når Kierkegaards forståelse af kristen ansvarlighed forbindes med Rosas forståelse af resonans i en stræben efter at opnå et bæredygtigt verdensforhold.

¶2 Dandanell illustrerer med Hannah Arendt (*Åndens liv*), hvad det er, vi foretager os, når vi uafhængigt af fænomenerne tænker. Hun når frem til, at tænkning, som *to-i-en*, er at være i dialog med sig selv i et indre, åndeligt liv, som ikke er noget, der ser, men noget, der hører. Man ser ikke noget, man skal ikke tænke *på* noget, men tænke *over* noget, som er muligt på grund af tænkningens egen spaltning.

¶3 Med anvendelse af den akustiske metafor viser Arendt, at tænkning som et musikinstrument kan være såvel harmonisk som disharmonisk, den kan være ude af stemning, hvorved man modsiger sig selv. Det medfører ikke, at tænkningen lever et ensomt liv, for den forstyrrelse, som gør, at mennesket tænker og spaltes, fører mennesket tilbage til den ydre verden, hvor både det selv og andre mennesker kan kendes som en enhed.

¶4 Dandanell påpeger, at Kierkegaard gør brug af en lignende akustisk metafor. Hørelsen er i stand til at opfatte den inderlighed, som vender sig bort fra den ydre verden, hvor tænkningens *to-i-en* kan føre en dialogisk selvjustits og stille os til ansvar over for os selv. Men i modsætning til Arendt er det hos Kierkegaard ikke menneskets egen dualitet i tænkningen, der er afgørende. Ifølge Kierkegaard er mennesket sat af noget

andet end sig selv, og derfor kan det ikke komme i harmoni med sig selv ved tænkningens egen kraft. Når tænkningen hører sig selv som ånd, så vil den også høre en anden end sig selv. Den hører en udefra kommende absolut bindende magt: Gud. Sådan afslutter Dandanell sin artikel, og jeg vil i forlængelse heraf tænke videre med Kierkegaards forståelse af akustik og inddrage Hartmut Rosas resonansforståelse.

¶5 Spørgsmålet er, om Kierkegaard har så meget andet at sige om hørelsen, da han, som Dandanell også gør opmærksom på, først og fremmest er optaget af synet, ja ligefrem afslutter sit forfatterskab med enmandsbladet *Øieblikket*. Hertil kommer, at det populært sagt er jøden, der vægter hørelsen, i modsætning til grækeren, der ser, skuer det usanselige (Platon), hvorefter det siges, at den kristne er både jøde og græker. Alligevel må det i denne sammenhæng fastholdes, at hørelsen er en bedre metafor end synet, da den kan tydeliggøre, hvordan mennesket er i og skal være i et afhængighedsforhold til Gud og/eller verden og derfor forudsætter, at det enkelte menneske ikke er selvtilstrækkeligt. Min hensigt med det følgende er da også at påvise, hvordan Kierkegaard og Hartmut Rosa peger på en anden mulighed, som kan føre til en samfundsansvarlig tænkning.

¶6 Mit samfundspolitiske udgangspunkt for dette er kort fortalt, at en objektiv og subjektiv tilgang til verden i det 21. århundrede fra hver sin side presser mennesket. På den ene side presses mennesket objektivt til at underordne sig de givne samfundsforhold og på den anden side til subjektivt at puste sig op som verdens centrum. Fra hver sin side atomiserer det mennesket. Både samfundet og mennesket er blevet *resonansløse*, og det har ført til, at samfundsforholdene legitimerer sig selv, hvorved mennesket er blevet tomt og overflødigt som en levende eksistens, når og hvis det da ikke har nok i sig selv. Et bæredygtigt verdensforhold må derfor findes ved (igen?) at lære mennesket at svinge og vibrere i og med verden.

¶7 Resonans er Hartmut Rosas bud på, hvordan vi med en samfundsansvarlig tænkning kan tackle den moderne verden. Han mener dog ikke, at resonans er snævert betinget af hørelsen eller for den sags skyld synet, men kan kobles til alle organer og alle livsforhold. Ved at fokusere på resonans sikres det blandt andet, at de reaktioner og svar, der udspringer af forholdet mellem mennesker og verden, ikke gøres gennemsigtige, som om det var muligt at gøre den ydre eller indre verden fuldstændig gennemskuelig. Den ydre verden er som den indre verden noget i sig selv, og med resonans som omdrejningspunkt er vi ikke i harmonisk samklang med verden, men vi er i kontakt med og i bevægelse med verden, vi svarer den, vi kommer i svingninger, vi toner.

¶8 Et eksempel på, hvor resonans i dag kunne virke befordrende, er i forhold til, om man skal vaccineres for at reducere risikoen for at smitte og især at blive meget syg af COVID-19. Uden resonans bliver det til en mere eller mindre hysterisk argumentation for eller imod, hvor tilhængerne tror blindt på lægevidenskaben, og hvor modstanderne på forhånd har valgt at tale ud fra en bestemt frihedsforståelse, hvor alt, hvad stat og samfund gør, er overgreb mod den enkelte. Målet med resonans er hverken i dette tilfælde eller i andre sammenhæng at opnå konsensus, men at fastholde lidenskaben, "saglighedens lidenskab" – for nu at pege på et af de nøgleord, der i det videre forløb får afgørende betydning, og som også er titlen på en i skrivende stund ny bog.[2]

¶9 Jeg vil ikke bevæge mig ind i Hartmut Rosas meget omfattende definitioner og begrundelser for, hvorfor og hvordan vores tid behøver resonans, der med bogens allerførste sætning proklameres med: "Hvis acceleration er problemet, er resonans måske løsningen".[3] Jeg springer derimod direkte frem til hans inddragelse af Kierkegaard, der efter hans mening sammen med Schopenhauer og Nietzsche beskæftiger sig med "den relationsløse atomisering af mennesket i et ligegyldigt eller 'dødt' univers".[4]

¶10 Hartmut Rosa viser, hvordan Kierkegaard anser sin tidsalder for at være resonansløs ud fra dennes diagnose i *En literair Anmeldelse.*[5] Kierkegaard kritiserer sin samtids lidenskabsløshed og alt for reflekterende og derfor distancerende væremåde og ser den i modsætning til den lidenskabelige revolutionstid (den franske revolution i 1789). Hartmut Rosa sammenfatter Kierkegaards diagnose:

¶11 en omfattende lidenskabsløshed, fladhed, apati og relationsløshed som symptom på en reflekteret, abstrakt og distanceret moderne nutid, der står over for revolutionens varme, levende, aktive og handlekraftige tidsalder.[6]

¶12 Det moderne menneske rammes af et resonanstab, fordi dets virkelighedsforhold til såvel mennesker, naturen, kunsten og ens eget liv forsvinder eller bliver til stumme verdensrelationer uden inderlighed. Resonanstråden holder op med at vibrere, og det svarer for Hartmut Rosa til Kierkegaards tale om at svække livsforholdenes springfjedre.

¶13 Ganske rigtigt skriver Kierkegaard en del steder om springfjedre, der for ham er en form for eksistensens drivkraft, som han kalder de "eksistentielle Springfiedere".[7] Han nævner også, at "en Springfjeder kan tabe Spændstigheden",[8] og det er i den betydning, Hartmut Rosa med Kierkegaards ord pointerer, at resonanstabets problem er, at "Livs-Forholdenes Springfjædre" har tabt elasticiteten.[9]

¶14 Tabet af resonans er indbegrebet af et tab af dybde i forhold til vores menneskelige tilværelse, og det gælder både i forhold til Gud, naturen, tingene, samfundet, andre mennesker og ikke mindst os selv, da det er forudsætningen for at kunne forholde sig resonansfyldt til alt andet, og med Kierkegaards ord forudsætter lidenskab, som præcis er, hvad det moderne mennesker mangler efter hans mening. Hartmut Rosa konkluderer med Kierkegaard: "Overhovedet kan man om en lidenskabsløs men reflekteret Tid i sammenligning med en lidenskabelig sige: *den vinder i Extensitet, hvad den taber i Intensitet*"[10]

¶15 Lidenskab er og bliver nøgleordet for Kierkegaard. Allerede i begyndelsen af hans første hovedværk *Enten – Eller* lyder det:

¶16 Lad Andre klage over, at Tiden er ond; jeg klager over, at den er ussel; thi den er uden Lidenskab. [...] Derfor vender min Sjæl altid tilbage til det gamle Testamente og til Shakespeare. Der føler man dog, at det er Mennesker, der taler; der hader man, der elsker man, myrder sin Fjende, forbander hans Afkom gjennem alle Slægter, der synder man.[11]

¶17 Men lidenskab er en kompliceret størrelse. I *Sygdommen til Døden* skriver Kierkegaard (Anti-Climacus), at hvis man er opmærksom "paa den Tvetungethed, der er i al Lidenskabelighed",[12] kan der ske det, at den lidenskabelige bag efter grænsende til "Afsindighed" forstår, at han har sagt det modsatte af, hvad han mente at sige. I forlængelse heraf har Kierkegaard slettet en note, som ellers passer fortrinligt ind her, og hvor han anvender ordet resonans:

¶18 Den Kunst, saaledes correct at skrive Replik, Replikker, der fuldtonigt og med al Phantasie-Inderlighed lyde ud af een Lidenskab, og i hvilke der dog er det Modsattes Resonants – den Kunst har ingen Digter øvet uden den Eneste: *Schakspeare*.[13]

¶19 Henvisningen til Shakespeare giver god mening i *Sygdommen til Døden*, for det slettede skulle have stået i forlængelse af en omtale af Shakespeares Macbeth, der efter at have myrdet kongen fortvivler over sin synd, samtidig med at han på bedste ærgerrige vis selv er blevet konge. Det viser præcis, at resonans for Kierkegaard ikke kan reduceres til refleksagtige reaktioner på livets ydre og indre vilkår, men at der kan opstå disharmonier, der må tages livtag med.

¶20 Fortælleren Constantin Constantius kommer i *Gjentagelsen* med et (ironisk?) eksempel på, at formålet med resonans ikke er – som tidligere

omtalt – at gøre den ydre eller indre verden fuldstændig gennemskuelig i en bestræbelse på at få alt til at gå op i en højere enhed. Constantin beskriver udførligt en dag, hvor hans velbefindende tiltager i løbet af dagen og når frem til et højdepunkt, hvor hans

¶21 Væsen var Gjennemsigtighed som Havets dybe Grunden, som Nattens selvtilfredse Taushed, som Middagens monologiske Stilhed. Enhver Stemning hvilede i min Sjæl med melodisk Resonants.[14]

¶22 Men ak, pludselig begynder noget at gnave i hans ene øje, og i samme øjeblik styrtede han næsten ned i fortvivlelsens afgrund.

¶23 Eksemplerne med Shakespeare og Constantin viser, at Kierkegaard skriver andet og mere om resonans, end det Hartmut Rosa omtaler. Det fører mig også tilbage til det akustiske, som af Kierkegaard både anvendes i positiv og negativ betydning. Først den negative betydning.

¶24 I *Philosophiske Smuler* skriver Kierkegaard et tillæg,[15] der i kladden har undertitlen “opfattet som Resonants”,[16] men det har han overstreget og erstattet med “Et akustisk Bedrag”. Han forklarer i tillægget, at et akustisk bedrag giver genlyd, men at lyden er selvopfunden, det er med andre ord en høre-illusion. Det er en indre illusion, hvor man tror at høre noget udefra, som i virkeligheden er ens egen indbildning. Andetsteds skriver han, at et akustisk bedrag kan få os til at tro, at “det Bestaaende taust ved sig selv siger sig selv at være det Guddommelige”.[17] I så fald taler man, som om man selv er Gud. Et akustisk bedrag er som “et Optisk Bedrag, et af Timelighedens Taager dannet Dunstbillede, et af dens Reflex dannet Luftsyn, der skal være det Evige”.[18] Det ses ikke, at for at blive “hiin Enkelte”, som Kierkegaard her skriver, er det at leve “en Kunnen, en Kunst, en ethisk Opgave”.[19]

¶25 Udgangspunktet for Kierkegaard er, at han er en kristen tænker. I 1850 skriver han med den tidligere nævnte metafor, springfjederen, at springfjederen skal være Gud, det evige, det absolutte, men i den betyd-

ning findes kristendommen ikke mere, og nu er "det Hele blevet Vrøvl".[20] Der er således ikke meget tilbage af det forventningsfulde ideal, han opstiller som teologistuderende i 1839, hvor han skriver, at selv om alt er skabt af Gud, kan mennesket ikke høre det, før det evige paradoksalt bliver konkret historisk i Jesu Kristi skikkelse og ord:

¶26 thi Himlen var ikke aabnet for ham, og Guds Ord havde ikke *gjen*lydt (thi skabt var vel Alt af Gud, men *Gjen*lyden, *Re*sonantsen i Skabningen var der ikke endnu).[21]

¶27 Allerede på dette tidspunkt får Kierkegaard altså tydeliggjort, at det akustiske eller resonansen skal forstås som indbegrebet af at leve op til Jesu Kristi ord. Der skal gives et svar på tiltalen – og ideelt et kristent svar. Tankevækkende er det, at en af de allersidste tekster Kierkegaard skriver med henblik på offentliggørelse, inden han dør i 1855, hedder "Hvad Gjensvaret svarer". Det er i kampskriftet *Øieblikket* nr. 10, som han ikke selv når at udgive.[22]

¶28 I et udkast til artiklen benytter han ordet "Eccho", som han i korrekturen har overstreget og udskiftet med "Gjensvaret".[23] Det er godt, at han udskifter ordet ekko med gensvar, hvis Kierkegaards pseudonym Johannes Climacus har ret i, som han skriver i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, at det handler om inderlighedens meddelelse og ikke om en ligefrem gengivelse af det meddelte, "thi dette er Eccho".[24] Ekkoet er som resonansen hos Kierkegaard nogle steder simpelthen identisk med genlyden.[25] Men fordringen er ikke en banal genlyd som et ekko, der bare svinger med.

¶29 Hartmut Rosa gør netop meget ud af at præcisere forskellen mellem ekko og resonans, og han skriver som Kierkegaard, at ekkoet optræder mekanisk og uden variation. Ekkoet følger sin egen stemme, i "ekkoet genlyder alene det respektivt egne, ikke det svarende".[26] Resonans er ikke nogen ekko-relation, men en svar-relation.[27] Hartmut Rosa eksem-

plificerer helt konkret, hvad forskellen er, med kærlighed, som ikke kan leve "af sit eget *ekko* i den anden, men derimod af *svaret*".[28]

¶30 Fordringen er for Kierkegaard, at der gives et gensvar. Det er muligt, fordi, som han skriver i artiklen til *Øieblikket* nr. 10, "Tilværelsen er: akustisk".[29] Det vil sige, at der er resonans i vores tilværelse, og direkte i forlængelse af, at det er sagt, at tilværelsen er akustisk, lyder det: "Agt blot paa, hvad Gjensvaret svarer, og Du skal strax vide, hvilket der er hvilket".[30] Man giver tilværelsen et svar, og som omtalt skal der efter Kierkegaards mening gives et kristent svar.

¶31 Problemet er imidlertid, som han også skriver i artiklen, at selv om kristendommen kom ind i verden, fandt den verden fortabt i verdslighed og jordisk higen og stræben og lærte derfor forsagelse. Men sådan som kristendommen har udviklet sig, er der ikke mere mening i at blive stående ved forsagelsen: "vi maae gaae videre – til: Profiten leve! Hvor raffineret!"[31] Der skal ikke mere svares på de kristne idealer. Jeg vil derfor i stedet "nøjes med" at afslutte denne artikel på samme måde, som Hartmut Rosa afslutter sin store bog om resonans: med et håb om, at "*En bedre verden er mulig*, og denne lader sig erkende ved, at dens centrale målestok ikke længere er at beherske og at råde over, men at lytte og at svare".[32]

Noter

1. Tone Grosen Dandanell, "Åndens akustik hos Kierkegaard og Arendt", *Tidsskriftet Paradoks*, 6. januar 2022.
2. Steen Tullberg, *Saglighedens lidenskab. Om forholdet mellem K.E. Løgstrup og Villy Sørensen* (Eksistensen, 2022).
3. Hartmut Rosa, *Resonans*, overs. Peter Tudvad (Eksistensen, 2021), 10.
4. Rosa, *Resonans*, 366.
5. Søren Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Skrifter* (*SKS*) 8, 7–106.
6. Rosa, *Resonans*, 367.
7. Kierkegaard, *SKS* 24, 238.

8. Kierkegaard, *SKS* 10, 177.

9. Kierkegaard, *SKS* 8, 75; Rosa, *Resonans*, 369.

10. Kierkegaard, *SKS* 8, 75; Rosa, *Resonans*, 369.

11. Kierkegaard, *SKS* 2, 36.

12. Kierkegaard, *SKS* 11, 223.

13. Kierkegaard, *SKS*, kommentarbind 11, 176.

14. Kierkegaard, *SKS* 4, 47.

15. Kierkegaard, *SKS* 4, 253–57.

16. Kierkegaard, *SKS* kommentarbind 4, 176; 249.

17. Kierkegaard, *SKS* 12, 96.

18. Kierkegaard, *SKS* 16, 103.

19. Kierkegaard, *SKS* 16, 103.

20. Kierkegaard, *SKS* 23, 335.

21. Kierkegaard, *SKS* 18, 59.

22. Kierkegaard, *SKS* 13, 398–99.

23. Kierkegaard, *SKS*, kommentarbind 13, 604; 614.

24. Kierkegaard, *SKS* 7, 236.

25. Kierkegaard, *SKS* 28, 417.

26. Rosa, *Resonans*, 194.

27. Rosa, *Resonans*, 203.

28. Rosa, *Resonans*, 177–78.

29. Kierkegaard, *SKS* 13, 398.

30. Kierkegaard, *SKS* 13, 398.

31. Kierkegaard, *SKS* 13, 399.

32. Rosa, *Resonans*, 524.

Genealogi og genkomst – forandringens paradoks hos Nietzsche

Johannes Lundberg

29. marts 2022

Blandt filosofiens dybeste og mest vidtrækkende problemer ligger spørgsmålet om forandring: Hvordan kan vi forstå forandringer, frembringe nye visioner og kritikker, hvis vi kun kan forstå ud fra det, vi allerede kender? Hvordan kan vi blive bevidste om de historiske strukturer – sprog, institutioner, normer etc. – vi er født ind i og som sætter rammerne for, hvordan vi tænker, og hvad vi værdsætter? Forandringsspørgsmålet melder sig særligt markant hos Friedrich Nietzsche, både som uartikuleret spænding og mulighed i Nietzsches tænkning. I et forsøg på at opstille et sprog for og at skærpe vores refleksioner over forandringens fænomen og mulighed vil jeg derfor i følgende tekst spørge: Hvordan er det hos Nietzsche muligt at tænke forandringens paradoks?

¶2 Hvis tænkningen skal kunne frembringe nye tanker, nye samfundskritikker, kræver det en refleksion over, hvordan og i hvilken grad "det nye" adskiller sig fra og giver perspektiver på vores vante måde at tænke på. Jeg forstår her "forandringens paradoks" som muligheden for at tænke og erkende bruddet med den tænkning, vi er indlejret i. I fortolkningstraditionen af Nietzsches begreber om genealogi og det sammes evige genkomst videretænker Martin Heidegger og Gilles Deleuze forandring i hver deres retning: For Heidegger er forandring (stort set) ikke mulig, hvorimod Deleuze forsøger at artikulere forandringer overalt omkring os. I strengeste forstand er forandringens paradoks centralt for at forstå det radikale i enhver tænkning, og specifikt har jeg andetsteds mere uddybende argumenteret for, hvordan forandringens paradoks hos Nietzsche kan bruges til at samtænke og skærpe radikaliteten i Heideggers og Deleuzes tænkning.[1] Nietzsche artikulerer ikke selv eks-

plicit forandringens paradoks, men hans begreber om genealogi og den evige genkomst kredser om det. Således vil jeg i det følgende, med begreberne om genealogi og genkomst, fremlæse, hvordan Nietzsches diskussion af muligheden for at forstå de historisk overleverede værdiers og erkendelsesformers magt samt muligheden for at overvinde disse peger frem mod en tænkning af forandringens paradoks. Her søger jeg ikke nødvendigvis den endegyldige eller mest korrekte læsning af genkomsten og genealogien, men derimod hvor langt disse begreber kan bringe os i forståelsen af forandringens paradoks. Først vil jeg undersøge, hvordan Nietzsches begreb om genealogi kan bruges til at artikulere de strukturer, som vores værdier og tænkning er indlejret i. Så vil jeg undersøge, hvordan Nietzsches begreb om genkomsten muliggør en kritik af disse. Mens de to første afsnit primært vil fokusere på normative værdier, vil jeg i det tredje afsnit vise, hvordan den evige genkomst muliggør en diskussion af, hvordan vi kan kritisere metafysikken selv, altså en diskussion af grundlæggende rammer for vores erkendelse og tænkning. Med en kort inddragelse af forandringens paradoks' potentiale for Deleuzes og Heideggers tænkning afslutter jeg med en opsamlende diskussion af, hvordan forandringens paradoks kan tænkes i spændingen mellem genealogi og genkomst.

¶3 Jeg vil primært beskæftige mig med værkerne *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), *Also sprach Zarathustra* (1883–85) og *Zur Genealogie der Moral* (1887), altså alle tekster fra den lidt senere periode i Nietzsches virke, men andre værker, fragmenter og kommentartekster vil også blive inddraget, hvor jeg finder det relevant. Spørgsmålet om forandring er spørgsmålet om, hvor radikalt vi har mulighed for at tænke. Lad os afsøge muligheden for at "overvinde metafysikken".[2]

De herskende værdiers genealogi

¶4 IFØLGE NIETZSCHE ER DET, VI TÆNKER, OG DET, VI VÆRDSÆTTER, formet af kampe gennem historien mellem forskellige viljer til magt.[3] Hvad vi værdsætter og tænker er altså ikke udtryk for, hvad vi *selv* mener: "Vi forbliver nødvendigvis fremmede for os selv, vi forstår ikke os selv, vi *må nødvendigvis* forveksle os selv".[4] Det er denne manglende forståelse af os selv, som leder Nietzsche til sine genealogiske undersøgelser af vores værdier. Nietzsche beskriver sin genealogiske moralkritik som følger:

¶5 > vi har brug for en *kritik* af de moralske værdier, *langt om længe skal der sættes spørgsmålstegn ved selve værdien af disse værdier* – og til det formål er der brug for et kendskab til de betingelser og omstændigheder, hvorunder disse værdier er vokset op, har udviklet sig og forskudt sig.[5]

¶6 Hvis vi vil forstå, vurdere og potentielt *forandre* vores værdier, må vi først diagnosticere dem, og frem for alt "de betingelser og omstændigheder, hvorunder disse værdier er vokset op, har udviklet sig og forskudt sig". Trods sine forbehold for vores manglende indsigt i de værdier vi ser og vurderer verden gennem, virker det til, at Nietzsche i *Zur Genealogie der Moral* anser det som muligt selv at udføre en diagnostik af sin samtids værdier. For at tydeliggøre hvordan Nietzsche definerer og i praksis gør brug af genealogien, vil det være produktivt at forfølge et eksempel på, hvordan Nietzsche arbejder genealogisk:

¶7 Nietzsche udlægger, hvordan den vestlige tænknings historie siden antikken har været domineret af det asketiske ideal – idealet om selvopofrelse for andres skyld. Tilværelsens mangel på mening har ført til det asketiske ideal: For menneskene var problemet "*ikke* selve lidelsen, men det at svaret manglede, når spørgsmålet skreg: '*Hvorfor* lide?' "[6] Menneskets lidelse bliver forklaret med forestillingen om en oprindelig skyld, hvorfor mennesket skal forstå lidelsen "som en *tilstand af straf*".[7]

Mennesket har nu igen en mening: at opnå syndsforladelse ved at elske Gud og sin næste som sig selv. Netop her sætter Nietzsche sin kritik ind, for herved har man glemt *først* at være "sådanne, der *elsker sig selv*".[8] Med Guds død træder mennesket i Guds sted, og askesens ideal forplanter sig over i videnskaben og æstetikken – videnskaben overtager idéen om en grundlæggende "*sandhedsværdi i sig selv*",[9] og Immanuel Kants æstetik definerer, som Nietzsche ironisk skriver, det skønne som det " 'der vækker behag *uden interesse*.' Uden interesse!"[10]

¶8 Det asketiske ideal er en modvilje mod livet, en "vilje til intet".[11] Dermed er den stadig en vilje, men en vilje der benægter viljen til magt[12] – sidstnævnte defineres hos Nietzsche ikke bare som viljen til "at leve", men viljen til selv at leve stærkest.[13] Som vilje til *intet* er modviljen mod livet udtryk for en nihilisme, men dette kun for at overskygge en langt mere afgrundsdyb nihilisme: at driften til arternes opretholdelse (argumentet for askesens selvopofrende vilje til intet) "i grunden er drift, instinkt, dårskab, grundløshed."[14] Selve vores drift er grundløs; hvis vi spørger efter en begrundelse, kan vi ikke give en selvberoende grund. Det er denne afgrundsdybe nihilisme, som det asketiske ideal forsøger at dække over.

¶9 Hvor næstekærligheden – også i dag – ved første øjekast kan synes moralsk uantastelig, formår Nietzsche at fremvise faren ved en underliggende selvudslettelse og nihilisme. Nietzsches analyse af askesens ideal viser, blandt andet, at en undersøgelse af historien bidrager til en erkendelse af, at der er mange perspektiver på samme fænomen.

¶10 Samtidig står Nietzsches genealogiske undersøgelser i *Zur Genealogie der Moral* (1887) som et eksempel på muligheden for at forstå, kritisere og dermed også forandre de overleverede værdier. Forståelsen og forandringen af det overleverede er imidlertid mere kompliceret end som så. Som jeg vil argumentere for, kræver undersøgelsen af forandringens mulighed et samspil mellem genealogien og genkomst-tanken. Hvis

spændingen mellem genkomsten og genealogien – spændingen i forandringens paradoks – er central for at forstå forandringens mulighed hos Nietzsche, virker det sandsynligt, at denne spænding også viser sig i de foregående værkers bemærkelsesværdige beskrivelser af, hvor svært det er at overvinde det historisk nedarvede: "Måske ikke I selv, mine brødre! Men til overmenneskets fædre og forfædre ville I kunne omskabe jer: og dét skal være jeres bedste skaberværk!"[15] Overmennesket er den, der overvinder mennesket, det vil sige overvinder de overleverede værdier og erkendelsesmåder. Det bedste, vi selv kan gøre, er kun at forberede overmenneskets ankomst, blive dets forfædre. Forberedelsen til en radikal forandring kræver "en dyb forkærlighed for at søge efter dét i hver en ting, der skal *overvindes* ved den".[16] Forud for krigen ligger mange år i smedjen.

¶11 Første skridt mod forandringen, mod at bane vejen for overmennesket, ligger for Nietzsche i at foretage en genealogisk læsning af historien. En sådan læsning giver os aldrig adgang til det fulde billede, men den giver os mulighed for at genfinde glemte og fortrængte perspektiver, og derved også at se nye muligheder – genealogien er både en metode til at kritisere de overleverede værdier og til at grave andre fortrængte værdier frem.[17] Men den er kun ét skridt.

Den evige genkomst som kritik

¶12 GENEALOGIEN KAN VÆRE EN VEJ TIL AT VISE OS DE OVERLEVEREDE værdier og erkendelsesformer, men hermed står spørgsmålet om, hvordan vi kan kritisere disse stadig uafklaret. Hvordan "overvinde mennesket"? Hvordan overhovedet forholde sig kritisk til historien, når det netop er historiens værdier, institutioner og verdensanskuelser, vi er født ind i? Jeg vil i første omgang foreslå, hvordan genkomsten kan tjene som en vægt for de herskende værdier. Dernæst vil jeg argumentere for, hvordan genkomsten hermed udfordrer metafysikken, og hvordan gen-

komsten dermed viser en vej til forandring af vores mere grundlæggende kategorier og erkendelsesstrukturer.

¶13 Nietzsche har uden tvivl selv set genkomst-tanken som en af sine væsentligste, men lige så væsentlig den har været, lige så lidt har Nietzsche skrevet om den.[18] Det gør det vanskeligt at bestemme, hvordan genkomst-tanken skal forstås. Som Jørgen Hass skriver, er det: "endog vanskeligt at fastslå genkomst-tankens logiske status: er den en hypotese, påstand eller allegori, er den et postulat (axiom) i Nietzsches tænkning, en definition [...]?"[19] Med disse indledende forbehold vil jeg i de følgende to afsnit argumentere for, hvordan samtlige af Hass' forslag kan omfattes ved at betragte genkomsten som et spørgsmål – som en vægt for ens værdier, en selvkritik. Nietzsche præsenterer første gang genkomst-tanken i næstsidste stykke af *Die fröhliche Wissenschaft:*

¶14
> Hvad om en dæmon en skønne dag [...] sagde til dig: "Dette liv, som du nu lever og har levet det, skal du leve endnu engang og utallige gange mere; og der vil intet nyt være i det, men hver en smerte og hver en lyst og hver en tanke og hvert et suk og alt usigeligt småt og stort i dit liv skal vende tilbage til dig, og alt sammen i den samme rækkefølge" [...] Hvis denne tanke fik magt over dig, ville den forvandle dig, som du er nu, og måske knuse dig; spørgsmålet hver gang: "Vil du dette endnu engang og utallige gange mere?" ville ligge på alle dine handlinger som den største vægt![20]

¶15 Spørgsmålet om det sammes evige genkomst er her "den største vægt" – vil du dit liv nok til at ville leve dit liv igen med "hver en smerte og hver en lyst"? Genkomst-tanken er her præsenteret som et *spørgsmål*, og ikke som påstand, axiom, etc. Lidt spidst formuleret er genkomsten ikke først og fremmest et spørgsmål om, hvorvidt man er glad for sit liv og de begivenheder, som har mødt en, men snarere et spørgsmål om, hvorvidt man *vil* sit liv. Som det senere hedder i *Also sprach Zarathustra* om hævngerrighed:

¶16 Dette, ja, alene dette er netop *hævn*: viljens modvilje mod tiden og dens "Det var". [...] Ingen gerning kan omgøres: hvordan skulle den da kunne gøres ugjort gennem straffen! [...] "Viljen er skabende." Ethvert "Det var" er et brudstykke, en gåde, et grufuldt tilfælde – indtil den skabende vilje siger: "Men sådan ville jeg det!"[21]

¶17 Vi kan ikke ændre begivenhedernes gang, vi kan ikke ændre fortiden gennem hævnsyge eller dårlig samvittighed. Vi kan derimod ændre vores måde at møde livet på: Vi kan møde det med en modvilje mod eller med en vilje til dets kræfter og kaos. Med genkomsten er det ikke muligt at håbe på frelse i et andet liv, genkomsten er en evig genkomst af denne verden, sådan som den er, og sådan som vi er nødt til at ville den. Genkomsten er en vægt, den "den højeste formel for bekræftelse",[22] idet den er en måde at stille os over for vores eget liv med et krav om, at vi skal forholde os til, om vi vil bekræfte det eller ej. At bekræfte vores liv vil sige at acceptere det liv, vi har levet, derved vil det også sige at overkomme enhver hævnlyst, bitterhed eller følelse af, at tingene skulle have været anderledes. Hvor Heidegger[23] og Albert Camus[24] har gjort døden til målestok for vores liv, gør Nietzsche livet selv til denne målestok.

¶18 Hvem ville kunne ville en sådan genkomst fuldt og helt? Hvem ville gentage alle sine suk, svigt og tab? Det vil kun kunne gøres fuldt og helt af et *overmenneske*, det menneske som er i stand til at "overvinde mennesket".[25] Vi må her erindre, at overmennesket endnu ikke er kommet; vi kan ikke selv blive overmennesker, men måske kan vi blive til overmenneskets mødre eller forfædre.[26]

¶19 Læst alene ud fra stykket i *Die fröhliche Wissenschaft*, vedrører genkomst-tanken bekræftelsen af livet, men dermed er den også central for Nietzsches bestræbelse på at omvurdere alle værdier. Med Nietzsches kritik af alle værdier, opstår et behov for nye værdier.[27] Om disse nye værdier har Nietzsche ifølge Hass: "meget lidt at sige. [...] Han angiver væsentligst kun negative kriterier".[28] Men det kan have sine grunde, og

jeg vil i det følgende argumentere for, at genkomst-tanken kan tjene som vægt for vores egne værdier, og dermed også som en ledetråd til at tænke nye værdier.

¶20 Efter noget tid blandt sine nyvundne disciple, påbyder Zarathustra dem: "gå bort fra mig og værg jer mod Zarathustra! [...] Måske bedrog han jer. [...] Nu befaler jeg jer at miste mig og finde jer selv; og først når I alle har fornægtet mig, vil jeg komme tilbage til jer."[29] Ifølge Nietzsches kritik af askesens ideal lever man her for andre, men ikke for sig selv. Hvis man skal opstille nye ikke-asketiske idealer, må man derfor, hver gang på ny, tage udgangspunkt i sig selv, og derfor vil Zarathustra først vende tilbage, når disciplene har mistet ham og fundet sig selv – ud fra sig selv. Nietzsche kan ikke opstille værdier for andre, for som han skriver i en kritik af forestillingen om en "almen lov" i Kants kategoriske imperativ, så er det "nemlig selviskhed at opfatte *sin* dom som en almen lov; og det [...] røber at du endnu ikke har opdaget dig selv".[30] Nietzsche kan ikke opstille generelle morallove for andre, for forestillingen om noget generelt er en illusion, men han kan spørge os: "Vil du dette endnu engang og utallige gange mere?"[31]

¶21 Denne læsning af genkomstens relation til de ja-sigende værdier kan specificeres yderligere af Nietzsches egne beskrivelser af ambitionen i sit forfatterskab. I *Ecce Homo* skriver Nietzsche, om *Jenseits von Gut und Böse* (værket der fulgte efter *Also Sprach Zarathustra*): "Efter at den ja-sigende del af min opgave var løst, kom turen til den nej-sigende, *nej-gørende* halvdel af samme: selve omvurderingen af de hidtidige værdier, den store krig".[32] Hvis *Zarathustra* havde udgjort den ja-sigende del af Nietzsches arbejde, og Zarathustra-værkets grundkonception var genkomst-tanken, synes det at bestyrke ovenstående læsning: at tanken om det sammes evige genkomst er det nærmeste, Nietzsche kommer på at opstille ja-sigende værdier – men snarere end en værdi, er den en vægt, en kritik, en ledetråd til og af værdier.

¶22 Efter denne indkredsning af genkomsten er det nu muligt at præcisere et forbehold. Det kan indvendes over for genkomst-tanken, som blandt andet foreslået af Nietzsche-forskeren Aaron Ridley, at den blot kan slås hen: Hvis vi i praksis genlevede vores liv, fuldstændigt sådan som det var, ville vi ikke vide, at vi havde levet det før.[33] Således forstået kan genkomst-tanken synes ubetydelig. Mit forslag i denne tekst er dog, at genkomsten stadig rummer et potentiale til at gentænke vores liv og værdier. Genkomsten kan ganske vist ikke på væsentlig vis spørge os, hvordan det faktisk ville være at genleve vores eget liv (uvidende om at vi havde levet vores liv før), men genkomsten kan spørge os, hvorvidt vi ville ønske at skulle genleve vores liv. Genkomsten bliver altså en mulighed for at genreflektere over vores livsforløb, og i denne refleksion – hvor vi konfronteres med, at det liv, vi har levet, ikke vil kunne ændres – konkluderer Nietzsche, at det bedste, vi kan gøre, er (at forsøge) at acceptere det forgangne. Min ambition her er som sagt ikke at afdække den endegyldigt, rigtige udlægning af genkomsten, derimod er det at afsøge, hvor langt genkomsten kan føre os i refleksionen over forandringens paradoks. Her er mit forslag, at genkomsten kan bruges som en tankemodel til at nærme os en måde at gentænke ikke kun vores eget livsforløb, men også de herskende værdier vi møder livet med – en vej mod spørgsmålet om, hvordan vi kan artikulere og flektere over det nyes møde med det bestående.

¶23 I min udlægning er genkomst-tankens rolle i omvurderingen af alle værdier, at den udgør en ledetråd til at vurdere vores handlinger og de hændelser, vi kommer ud for, dermed skitseres en vej for forandringens mulighed. Genkomsten befrier os ikke fra at være prægede af fortiden, men den giver os mulighed for at reflektere over, med hvilke idealer vi helst vil forstå vores fortid og nutid. Genkomsten kan tjene til et opgør med den kristne slavemoral, med det asketiske ideal, med dualismen god-ond – kort sagt til et opgør med nihilismen. Hermed er genkomst-

tanken central ikke bare i opgøret med de herskende værdier, men med metafysikken. For at vise genkomstens potentiale som metafysikkritik, er det nu frugtbart at spørge, hvordan nihilismen er forbundet med metafysikken – for derved at spørge hvordan genkomsten ikke blot kan forbindes med forandringen af vores værdier, men også af vores erkendelse og kategorier.

I metafysikkens skygge

¶24 NÅR NIETZSCHE FORETAGER EN KRITIK AF ASKESENS IDEAL, PESSIMISMEN, næstekærligheden, nihilismen, kristendommens slavemoral, etc., er det ikke bare en kritik af tendenser i tiden, det er en kritik af en grundlæggende nihilisme i metafysikken. Med Platon etableredes skellet mellem de rene idéer og tingene, som aldrig fuldt ud svarer til idéerne.[34] Efterfølgende blev det med Aristoteles centralt at forstå det partikulære i forhold til det almene, at identificere almene regler for hvordan "dette noget" kunne defineres som netop "dette noget".[35] Metafysikken er grundlagt på henvisningen til almene idéer, nogets værd er altid nogets værd i forhold til noget, aldrig kun som dette selv.[36] Kristendommens tro på frelse i efterlivet så vel som videnskabens tro på en urokkelig sandhed hviler begge på "platonismens" forestilling om noget "ideelt".[37] Når metafysikken opstiller "en sand verden", medfører det en nihilistisk opfattelse af "den virkelige verden".[38] For Nietzsche kan livets mangel på en grundlæggende, definitiv mening beskrives som en nihilisme.[39] Som beskrevet ovenfor kan denne mangel på mening imidlertid blive mødt af en anden nihilisme – en modvilje som ud fra udefrakommende kategorier og værdier fordømmer livet, viljen til magt og den "virkelige", "meningsløse" verden. Det er i denne forstand, at metafysikken og dens udefrakommende kategorier udgør en grundlæggende nihilisme.[40] Tanken, om at filosofi er at definere, løber hele vejen gennem metafysikkens historie; vi ser stadig i dag kun metafysikkens skyggebilleder.

¶25 På baggrund af Nietzsches diagnostik af metafysikkens nihilisme bliver relationen mellem omvendingen af metafysikken og genkomst-tanken klarere: Den evige genkomst af det samme er den evige genkomst af *denne* verden – efter livet kommer ikke frelsen, men livet. Bagved illusionerne ligger ikke sandheden, men højst nye illusioner. Genkomsten tvinger os til at forholde os til livet selv. Det hører med til livet selv at skabe og at være udgjort af illusioner. Det er livet selv, der byder os at sætte nye værdier og sandheder, men også disse må vi forstå som masker; genkomsten kan være en vej til at forstå illusionerne og værdierne på livets præmisser.[41] Forandringspotentialet ved genkomsten kommer markant frem i Deleuzes læsning, hvor den bliver et opgør med enhver metafysisk-nihilistisk bestræbelse på at underkaste livets mangfoldighed udefrakommende kategorier.[42] Sagt lidt tilspidset kan genkomst-tanken således udfordre metafysikkens begreb om en statisk væren med en evig vorden, der bliver ved med at lade nye forskelle, som ikke passer ind i de herskende kategorier, træde frem.

¶26 Var det det? Er metafysikken hermed lagt i graven side om side med Gud? Selv inden for Nietzsches egen tænkning er problemet mere kompliceret end som så. Et påtrængende problem er, om ikke også genkomsten selv bliver til en kategori? Hvis Nietzsche erstatter filosofiens begreb om identitet med vorden, bliver vorden så ikke selv til et identisk begreb? Michel Haar har fremhævet, at den evige genkomst på én gang tænker væren og vorden: Selve *det at* det samme evigt kommer igen, er udtryk for en stabil væren, men *det som* kommer igen, er netop verdens vorden og kaos.[43] Haar underbygger sin læsning med et af Nietzsches efterladte fragmenter:

¶27
> At give vorden karakter af væren – det er den højeste vilje til magt. […] At alt kommer igen er den mest ekstreme tilnærmelse af vordens og værens verden: Betragtningens tinde.[44]

¶28 Den evige genkomst er den yderste tilnærmelse af vorden til væren. Den er en måde hos Nietzsche at tale vorden frem. Og dog forbliver der, selv hos Nietzsche, kun tale om en "tilnærmelse". På den ene side forbliver vorden i en relation til væren, på den anden side kan genkomsten dog lade det blive en relation, som frigør vorden fra nogle af de begrænsninger, metafysikken hidtil har fastholdt vorden i. Ud fra det her præsenterede kan vi muligvis ikke frigøre vorden fra væren, men vi kan, som Gianni Vattimo fremhæver, få blik for, at væren selv er fragil,[45] en illusion bagom hvilken der blot gemmer sig nye illusioner.[46] Disse illusioner er i sidste ende uundgåelige, skabt af livet, men spørgsmålet om den evige genkomst spørger til, med hvilke illusioner vi *vil* se livet, og dermed er spørgsmålet også med til at udfordre de erkendelsesrammer, vi er indlejret i, metafysikken.

¶29 Genkomstens styrke er, at den *som spørgsmål* kan være en måde til at udfordre de herskende illusioner, metafysikken. Den er en måde til at få os til at søge de verdensforestillinger, der er mest givtige for livet. Det gælder ikke om positivt at gendrive metafysikken, men derimod "at sætte det mere sandsynlige i stedet for det mindre sandsynlige og ved i givet fald at sætte en fejltagelse i stedet for en anden".[47] For så vidt er genkomsten spekulation, endnu en illusion, men spekulation i livets og sprækkernes tjeneste. Jeg har her forsøgt kun at læse genkomsten som spørgsmål. Hass sammenfatter fire områder, hvor han mener, Nietzsche selv i særlig grad har set genkomst-tanken som radikal: (1) kosmologisk: som modsætning til kristendommens lineære tidsopfattelse; (2) ontologisk: at der kun er én – og altså ikke nogen hinsides – verden; (3) historiefilosofisk: som modsætning til oplysningstidens forståelse af historien som kontinuerlige fremskridt samt (4) som heuristisk princip for viljen: til at gøre op med kristendommens trussel om evig fordømmelse.[48] Genkomst-tanken forstået som spørgsmål synes at kunne gøre sig gældende for alle disse fire områder.

¶30 Hvis genealogien kan tydeliggøre de værdier og erkendelsesstrukturer, vi er indlejret i, kan genkomsten udvise en vej til spørgende at slå sprækker i disse. Det er nu tid til – via en kort perspektivering til Deleuzes og Heideggers tænkning – at sammenfatte, hvordan forandringens paradoks og mulighed kan udfoldes i spændingen mellem genkomst og genealogi.

Forandringens paradoks og mulighed

¶31 MED NIETZSCHES TANKER OM GENEALOGI OG DEN EVIGE GENkomst stilles vi over for forandringens paradoks: Vi er altid underlagt historiske strukturer og magtkampe, vi kun til dels kan gøre os bevidste om; samtidig ser, ønsker og modsætter vi os på forskellig vis forandring overalt omkring os – hvordan forestille os, beskrive og vurdere forandringer, hvis vi kun kan tænke inden for den metafysik, vi er født ind i? Forandringens mulighed ligger i at tænke dette paradoks så radikalt som muligt. Nietzsche behandler ikke eksplicit sammenhængen mellem genealogien og genkomsten, men som jeg har forsøgt at bane vejen for, mener jeg, at samspillet mellem dem muliggør at tænke forandringen: Genealogien udviser en vej til at artikulere de værdsættelses- og erkendelsesrammer, vi lever under, og den evige genkomst står som en vej til at gentænke og udfordre disse rammer – udfordringer som igen kalder på nye genealogiske undersøgelser, etc. Hvad vil det sige at tænke dette paradoks så radikalt som muligt uden for Nietzsches tekster?

¶32 Det vil række for vidt her at gå i detaljer med forandringens paradoks hos Deleuze og Heidegger, men det vil dog være givtigt blot kort at indikere nogle perspektiver for tænkningen eksemplificeret ved disse tos tænkning.[49] Hvor Nietzsche problematiserede muligheden for at bryde med den tænkning, vi er indlejret i, radikaliseres denne (u)mulighed yderligere hos Heidegger. Heidegger analyserer, hvordan selv Nietzsches metafysikkritik er underlagt tænkningsstrukturer, som kan spores tilba-

ge til antikken.[50] Herudfra drager Heidegger konklusionen, at vi endnu ikke kan overvinde metafysikken, men højst forberede en ny måde at tænke på, og at en sådan ny tænkning måske først vil kunne indfinde sig om mange hundrede år.[51] Mens Heidegger formår at radikalisere forandringens problem med grundige læsninger af vores – og specifikt Nietzsches – indlejring i den vestlige filosofis histories tænkemønstre, træder forandringens mulighed i baggrunden. For hvis vi ikke kan tænke noget substantielt nyt, hvordan så forklare det radikalt nye i de mange brud, verdenshistorien løbende stiller os overfor?

¶33 Deleuzes tænkning tager derimod udgangspunkt i genkomstens udfordring af de herskende strukturer og kategorier. Med denne tilgang udarbejder Deleuze et filosofisk sprog for, hvordan forandringer bryder med herskende strukturer. Dette gør Deleuze ved at identificere og gentænke, hvordan afvigende positioner (fx nomaden, den skizofrene, Sacher-Masoch), som ikke lader sig definere indenfor de herskende magtstrukturer (fx staten, kapitalismen og psykiatrien, seksualmoralen), forskyder, og derved udfordrer, de kategorier, som de herskende hierarkier hviler på.[52] Således rummer Deleuzes tænkning et potentiale til at skrive det radikale i det nye og anderledes frem. Til gengæld kan det diskuteres, hvor meget en analyse af noget nyt er værd, hvis vi ikke også grundigt reflekterer over, hvordan vi forstår dette nye ud fra de historiske strukturer, vores tænkning er indlejret i – ud fra de tankestrukturer som Heidegger undersøger. Derfor er forandringens paradoks, som det kan læses frem hos Nietzsche, så vigtigt. I Nietzsches tænkning viser spørgsmålet om historie og nybrud sig *samtidigt*, og det er kun ved at stille Heidegger og Deleuze dette spørgsmål, at deres tænkning kan nå deres fulde potentiale: Det er kun forholdt forandringens paradoks, at vi kan spørge til grænserne for vores historiske indlejrethed (Heideggers ambition) såvel som til potentialerne, grænserne og manglerne ved givne forandringer (Deleuzes ambition).

¶34 Det er dette dobbelte spørgsmål om forandring, jeg her har forsøgt at læse frem hos Nietzsche. Tænkningen af forandring må vedblivende, genealogisk spørge til sit eget udgangspunkt i dialog med, at den vedblivende spørger, under hvilke vilkår og med hvilke potentialer det tænkte kan gentages. Den mest radikale tænkning af forandring kræver, at forandring tænkes som paradoks – som uløseligt problem – og at vi derfor bliver ved med på ny at tænke forandringens spænding mellem genealogi og genkomst.

Noter

1. Nærværende tekst er en revideret version af et afsnit fra min specialeafhandling om forandringens fænomen og mulighed baseret på Deleuzes og Heideggers videretænkning af Nietzsche (Johannes Lundberg, *Allermest undrer det mig at vi kan glemme – en undersøgelse af forandringens fænomen og mulighed med udgangspunkt i Deleuzes og Heideggers videretænkning af Nietzsche* (Roskilde Universitet, 2018), https://rucforsk.ruc.dk/ws/files/62637602/Allermest_undrer_det_mig_at_vi_kan_glemme). Undervejs i sin lange vorden er teksten blev skærpet af en række gavmilde og grundige læsere: Sofie Green, Tobias Hjertmann Laursen, Rasmus Markussen, Frej Sønder Rasmussen, Anne Elisabeth Sejten, Jørgen Hass, en anonym reviewer samt ikke mindst William Mathorne. Varm tak til jer alle!
2. Friedrich Nietzsche, *Menneskeligt, alt for menneskeligt. En bog for frie ånder* (Frederiksberg: Det lille forlag, 2007), 36.
3. Nietzsche, *Moralens oprindelse. Et stridsskrift* (Frederiksberg: Det lille forlag, 2014), 81.
4. Nietzsche, *Moralens oprindelse*, 15.
5. Nietzsche, *Moralens oprindelse*, 21.
6. Nietzsche, *Moralens oprindelse*, 176.
7. Nietzsche, *Moralens oprindelse*, 154.
8. Friedrich Nietzsche, *Således talte Zarathustra. En bog for alle og ingen* (Frederiksberg: Det lille forlag, 1999), 151.
9. Nietzsche, *Moralens oprindelse,* 165.

10. Nietzsche, *Moralens oprindelse,* 112. Hvor kritikken af Kant kan siges at være forfejlet, da der hos Kant er tale om, at vi betragter noget som skønt, når vi ser det uden empirisk (*das Angenehme*) eller moralsk (*das Gute*) "interesse" (Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006), 55–58), så viser stedet, hvordan æstetisk erfaring ikke kun bør forstås som smagsdomme, men snarere som en kamp mellem kræfter – det gælder, som Nietzsche skriver, om "*at se videnskaben under kunstnerens optik, og kunsten under livets optik*" (Friedrich Nietzsche, *Tragediens fødsel* (København: Gyldendal, 1996), 28).
11. Nietzsche, *Moralens oprindelse*, 133.
12. Nietzsche, *Moralens oprindelse*, 104–5, 177.
13. Jf. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962), 10–11.
14. Nietzsche, *Den muntre videnskab*, 38.
15. Nietzsche, *Zarathustra*, 74.
16. Friedrich Nietzsche, *Den muntre videnskab* (Frederiksberg: Det lille forlag, 2008), 283.
17. Nietzsche, *Moralens oprindelse*, 129–30; Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, red. Giorgio Colli, Mazzino Montinari & Paolo D'Iorio, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Berlin/New York: de Gruyter, 1967), 1886: 7[60].
18. Heraf står langt størstedelen i Nietzsches efterladte fragmenter, mens begrebet kun meget sparsomt eksplicit nævnes i de udgivne tekster. I det sidste udkast til det planlagte hovedværk *Der Wille zur Macht – Versuch einer Umwerthung aller Werthe* var det Nietzsches plan at afslutte værket med genkomst-tanken (Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente,* 1888: 18[17]). En samling af Nietzsches efterladte fragmenter blev udgivet i 1901 af søsteren Elisabeth Förster-Nietzsche med titlen *Der Wille zur Macht*. Hun præsenterede det som et så godt som færdigt Nietzsche-værk, men det kan dog ikke tekstkritisk begrundes som et sådant. Mens udgivelsen *Der Wille zur Macht* bør undgås, er det stadig væsentligt at forstå Nietzsches tanker i lyset af de efterladte fragmenter. Både genkomstens rolle i manuskripterne og i *Ecce Homo* peger på, at Nietzsche mod slutningen af sit forfatterskab har betragtet genkomsten som central (jf. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo. Hvordan man bliver, hvad man er* (Frederiksberg: Det lille forlag, 1994), 89, 99).
19. Jørgen Hass, *Illusionens filosofi. Studier i Nietzsche firser-manuskripter* (København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 2002), 215.
20. Nietzsche, *Den muntre videnskab*, 341.
21. Nietzsche, *Zarathustra*, 124–25.
22. Nietzsche, *Ecce Homo*, 89.
23. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967), 266.
24. Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde* (Paris: Gallimard, 1942), 15.
25. Nietzsche, *Zarathustra*, 11.

26. Jf. Nietzsche, *Zarathustra*, 74.

27. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1887: 11[411].

28. Hass, *Illusionens filosofi*, 205.

29. Nietzsche, *Zarathustra*, 70.

30. Friedrich Nietzsche, *Den muntre videnskab*, 186–87; jf. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Ditzingen: Philipp Reclam jun., 2000), 39–40, 109–113.

31. Nietzsche, *Den muntre videnskab*, 193.

32. Nietzsche, *Ecce Homo*, 104.

33. Aaron Ridley, *Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Art* (Abingdon: Routledge, 2007), 102–11.

34. Et skel der i metafysikhistoriens ofte forsimplede "platonisme" er blevet udlagt som skellet mellem en dennesidig og en hinsidig verden, hvor det dennesidige defineres ud fra "hinsides" idéer (jf. Platon, "Symposion", i *Platons samlede værker i ny oversættelse*, II (København: Gyldendal, 2010), 211b; Heidegger, *Nietzsche 1*, 207).

35. Aristotle, *Metaphysics* (Loeb Classical Library, 1933), IV, 1003a33-1003b18; Aristotle, *Categories* (Loeb Classical Library, 1938), 4, 1b25-2a12 og 7, 7a6-7a21. Jeg har her fulgt Heideggers læsninger i Martin Heidegger, "Die Metaphysik als Geschichte des Seins" i *Nietzsche 2*, Gesamtausgabe 6.2 (Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 1997); jf. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe 65 (Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 2014), 75–76.

36. Friedrich Nietzsche, *Afgudernes Tusmørke. Eller hvordan man filosofere med hammeren* (Frederiksberg: Det lille forlag, 2013), 51–52.

37. Nietzsche, *Afgudernes Tusmørke*, 46–47, 118.

38. Nietzsche, *Afgudernes Tusmørke*, 45.

39. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1886: 5[71].

40. Nietzsche, *Afgudernes Tusmørke*, 42; Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1887: 9[60].

41. Jf. Nietzsche, *Afgudernes tusmørke*, 51–52; Friedrich Nietzsche, *Hinsides godt og ondt. Forspil til en fremtidens filosofi* (Frederiksberg: Det lille forlag, 2002), 198.

42. Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: Presses Universitaires de France, 1968), 59–61.

43. Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique* (Paris: Gallimard, 1993), 63.

44. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1886, 7[54]. Egen oversættelse, oprindelige fremhævninger udeladt.

45. Gianni Vattimo, "Nietzsche, Heidegger's Interpreter", i *Dialogue with Nietzsche* (New York: Columbia University Press, 2000), 186–189.

46. Jf. Nietzsche, *Hinsides godt og ondt*, 198.

47. Nietzsche, *Moralens oprindelse,* 18.

48. Hass, *Illusionens filosofi*, 208–25.

49. I mit speciale argumenterer jeg for, at spaltningen hos Nietzsche mellem genealogi og genkomst udfoldes og radikaliseres i henholdsvis Heideggers tænkning af værenshistorien (genealogi) og henholdsvis Deleuzes forskelstænkning (genkomst/gentagelse) – i mit speciale fører jeg desuden undersøgelsen videre fra Nietzsches begreb om genkomst over mod et bredere begreb om gentagelse, hvor gentagelser på én gang rummer potentiale til at bevare og forandre. For en uddybning af disse to positioner og forholdet mellem dem henviser jeg til min specialeafhandling: Lundberg, *Allermest undrer det mig at vi kan glemme*.
50. Heidegger, *Nietzsche 1*; Heidegger, *Nietzsche 2*; Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, i *Gesamtausgabe 8* (Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann, 2002).
51. Martin Heidegger, "Überwindung der Metaphysik", i *Vorträge und Aufsätze* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), 69.
52. Deleuze, *Différence et répétition*; Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch: le froid et le cruel*, Arguments 32 (Paris: Les Éditions de Minuit, 1967); Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 1. L'anti-Œdipe* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972); Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*, Critique (Paris: Les Éditions de Minuit, 1980).

Jacques Rancière og samfundspessimismen

Silas Marker

14. april 2022

Jacques Rancières lille og velskrevne bog *10 teser om politik* blev i det forgangne år oversat til dansk på forlaget Aleatorik,[1] og det er en kærkommen lejlighed til at genbesøge den franske tænkers indflydelsesrige politiske filosofi. I denne artikel udforsker jeg hans begrebspar politi/politik, der afgjort er en teoretisk kraftfuld distinktion, men som savner en afgørende dimension, nemlig den legitime magtudøvelse i et samfund. Det er en fin anledning til at spørge opfølgende til Rancières refleksioner over politikken, nemlig: Hvad er et samfund overhovedet?

Mellem politik og politi

¶2 Vi starter med begrebet om *politi*, som er Rancières begreb for samfundets ordnende, hegemoniske magt. Da Rancière ser et tæt forhold mellem det politiske og det æstetiske,[2] beskriver han politiets magt som en fordeling af det sanselige. Det er alt det, der skaber orden og giver ting deres 'rette plads' i bokse og kasser: "Politiets væsen er at være en deling af det sanselige kendetegnet ved fraværet af tomrum og supplement: Samfundet består da af grupper bestemt til specifikke gøremåder, af pladser hvor disse beskæftigelser udøves og af væremåder, der svarer til disse beskæftigelser og pladser."[3] Hvor Louis Althusser karakteriserede politiet som et ideologisk statsapparat gennem en kendt anekdote om en betjent, der råber "Hov, De der!"[4] og med det interpellerer den forbipasserende, er politiet hos Althussers elev "påmindelsen om det indlysende ved det, der er eller snarere ikke er: "Gå videre! Der er intet at se."[5] Vigtigst af alt gør al politi "uret mod ligheden."[6] Politiet forhindrer og modvirker med sin ordnende og delende magt skabelsen

af en mere retfærdig og lige verden ved at sikre, at alt fortsætter i sine hidtidige rutiner og forbliver i deres kasser. Bliv på din plads. Gør din pligt. Pas din skole. Vent i køen, til det bliver din tur.

¶3 Modsat mange andre begreber om *politik*,[7] er det i Rancières begrebsapparat ikke magtudøvelse.[8] Politik er derimod det, der bryder med politiets lighedsnedbrydende orden – at "forstyrre denne ordning."[9] Politik består i at "rekonfigurere rummet, det vil sige det, der i rummet er at gøre, at se, at navngive."[10] Når politiet siger 'tingene er enten *A* eller *B*,' insisterer politikken på at bryde den slags binariteter. Politikkens princip er *demokratiet*[11] - et skandaløst "anarkisk 'styre' ", skriver Rancière, "hvis eneste grundlag er fraværet af enhver adkomst til at styre."[12] Demokratiet er der, hvor ingen har en naturlig, medfødt eller standsmæssig ret til at styre. Folkets magt i folkestyret er magten hos hvem som helst. Derfor er demokratiet heller ikke nogen styreform, men et princip om lighed i form af alles ret til at regere qua ingens adkomst til at regere.[13] Demokratiske bevægelser kæmper for at nedbryde skellet mellem *offentlig* og *privat* – et skel, som ifølge Rancière "sikrer oligarkiets dobbelte dominans i staten og samfundet."[14] Her er det oplagt at tænke på andenbølgefeminismens slogan "det private er politisk" og, i forlængelse af det, mange nutidige race-, seksualitets- og kønsbevægelser, der insisterer på at gøre normer, som traditionelt er blevet set som et privat anliggende, til genstand for offentlig politisk kamp.[15]

¶4 Lad os skære Rancières begrebspar helt ind til benet, med alle de farer for oversimplificeringer, som den slags nødvendigvis må indebære. Politik er ifølge Rancière i altovervejende grad demokratisk, progressiv og lighedsorienteret. Den er revolutionær, systembrydende og emancipatorisk, og den drives af sociale bevægelser og folkelige initiativer gennem for eksempel selvorganisering, protester og direkte aktioner. Politiet er det modsatte – det er magten, der vil opretholde sig selv, og som derfor altid agerer systembevarende og reaktionært.

¶5 På den ene side udvider Rancière den politiske sfære ved at vende blikket væk fra de parlamentariske trakasserier, som politik i det daglige ofte reduceres til. Hvis nogen spørger, om du følger med i dansk politik, vil de næsten altid hentyde til det, der foregår på Christiansborg. Rancières begreb om politik adskiller sig radikalt fra denne forståelse, da han insisterer på, at politik i allerhøjeste grad foregår alle andre steder end i det, man ofte kalder magtens centrum. Politiske subjekter og interesser skabes i politiske kampe og relationer mellem handlende mennesker: "Det er den politiske relation, der gør det muligt at tænke det politiske subjekt og ikke omvendt."[16] Politik er ikke en kamp mellem faste grupper med forud- og færdigdefinerede interesser, som kan repræsenteres af politikere i et parlament, men i høj grad selve konstruktionen af disse interesser gennem artikulationen af universelle projekter – skabelsen af det fælles. "Politiske subjekter," skriver Rancière, "eksisterer i intervallet mellem forskellige navne for subjekter. *Menneske* og *borger* er sådanne navne, navne for det fælles, hvis udbredelse og forståelse er omstridte, og som netop derfor egner sig til at være et politisk supplement til en praksis, der bekræfter, hvilke subjekter disse navne passer til, og hvilken magt de besidder."[17]

¶6 Samtidig repræsenterer Rancières teori dog også en uheldig indskrænkning af politikken, for hans teori om politik mangler et begreb om legitim politisk magtudøvelse i et samfund. "Det 'demokratiske samfund'," skriver han, "er aldrig andet end et fantasibillede, udført med henblik på at understøtte dette eller hint princip om det gode styre. Samfundene er – nu som tidligere – organiseret af oligarkiernes spil. Der findes strengt taget ikke noget demokratisk styre."[18] Rancière forkaster således tilsyneladende samfundet helt og reducerer det til politi. Et styre – et samfund – er med nødvendighed lig politi, og når man beskriver et samfund som for eksempel det danske som et demokrati, er det i virkeligheden et ideologisk slør.

¶7 Men er det virkelig så simpelt? Kan verden med rette deles op i den legitime, revolutionære politik på den ene side og det illegitime, konserverende politi på den anden side? Et begreb om politik som alene værende udenomsparlamentariske og anti-systemiske bevægelser synes ikke at kunne indfange den magtudøvelse, der foregår i og gennem de sfærer, der i Rancières begrebsapparat kategoriseres som politi, men som ikke desto mindre er legitim og ønskværdig, styrker friheden og ligheden, og potentielt kan være emancipatorisk. Tænk for eksempel på de institutioner, der gør, at uddannelsessystemet, daginstitutionerne, trafiksystemet, psykiatrien eller hospitalsvæsenet fungerer hver dag. De gør det, vi gerne vil have dem til, og de får hverdagen til at fungere. Det gør dem dog ikke apolitiske og rent administrative, for forvaltning er også genstand for politik. Samfundets institutionerne er også kamppladser for uddannelsespolitik, socialpolitik, sundhedspolitik og så videre, hvor de potentielt kan bruges til at forbedre samfundet og skabe frihed og lige muligheder. Tænk for eksempel på de strategiske, samfundsmæssige valg, der de sidste to år har ledt det danske samfund relativt vellykket igennem en global pandemi. Denne sfære af institutioner og forvaltning kan ikke reduceres til en rent undertrykkende monolit, men må betragtes som arenaer, hvor stridende grupper, interesser og projekter kan komme til udtryk og trække politikken i den ene eller den anden retning. Meget af denne politik foregår gennem kompromiser, forvaltning og administration, og den er afgjort en form for magtudøvelse. Alligevel er det er en legitim magt, som de færreste af os vil være foruden, og vi måler i høj grad politikere på, hvor gode de er til at forvalte den. Men Rancières teori har ikke noget begreb for denne legitime magtudøvelse, der foregår hver dag – et begreb om *samfundet*.

Demokratiets to ansigter

¶8 I EN OFTE CITERET ARTIKEL ARGUMENTERER DEN ENGELSKE POLItolog Margaret Canovan, inspireret af Michael Oakeshott, for, at politikken grundlæggende har to ansigter: *Det forløsende ansigt* og *det pragmatiske ansigt.* Et demokrati befinder sig altid i "et skæringspunkt mellem en forløsende og en pragmatisk politisk stil" – det har begge ansigter.[19] Det pragmatiske ansigt betoner statslige institutioner, love og processer, og det fungerer gennem administration, forvaltning og kompromiser. Ansigtet er som udgangspunkt kritisk over for folkelig entusiasme, og det har meget lave forventninger til, hvor meget regeringer kan opnå. Her handler politik om at holde orden, sikre smidige processer og undgå store konflikter, og politik føres igennem de etablerede institutioner og altid med respekt for den gældende lov. Det forløsende ansigt lægger omvendt vægt på konflikter og antagonisme, og i stedet for at følge det etablerede systems veje, fungerer det gennem demonstrationer, opstande og til tider endda revolutioner. Dette ansigt har høje krav til politikken og lav tålmodighed over for juridiske restriktioner, der kan stå i vejen for skabelsen en bedre verden. De to ansigter er begge nødvendige for demokratiet, for uden det pragmatiske ansigt vil man mangle de institutioner, der får samfundet til at fungere, og uden det forløsende ansigt vil intet radikalt nyt nogensinde ske.

¶9 Her synes Canovan at fange flere nuancer i moderne politik end Rancière. Politik er *både* de folkelige, samfundsforandrende kræfter, som Rancière kalder politik, *og* kompromiser, administration og forvaltning. En anden af Althussers elever, nemlig den argentinske filosof Ernesto Laclau, skelner mellem to artikulationslogikker i det politiske. Hvis en politisk diskurs følger en *differenslogik*, kan den inkludere alle de forskellige interesser, grupper og identiteter på det samfundsmæssige felt. Her bliver ingen subjekter ekskluderet, og alle kan på trods af uenigheder leve i fredelig sameksistens. *Ækvivalenslogikken* er derimod

kendetegnet ved at skabe et dem og et os, hvor enheden i sidstnævnte især etableres ved at ekskludere og afgrænse sig fra de første. Igen simplificeret kan man sige, at hvor differenslogikken er forhandlingsbordets logik, er ækvivalenslogikkens stridens logik. Men som Laclau også bemærker, er der ikke nogen politisk diskurs – eller samfund i det hele taget – der udelukkende er struktureret efter den ene eller den anden logik. Der er i stedet tale om et kontinuum, som en given politik kan bevæge sig frem og tilbage på. Populismen, for at tage et eksempel, er med sin skarpe og til tider manikæiske antagonisme mellem folk og elite en ækvivalenslogisk diskurs *par excellence.*[20] Dets klassiske modsætning i det liberale demokrati er omvendt typisk en differenslogisk diskurs. Men billedet har visse nuancer: Når populister kommer i regering, har de ofte tendens til både at søge et bredere samarbejde og antage en mere systembevarende karakter. Og ser man på liberaldemokratiske politiske diskurser, ses det ofte – især når man oplever, at det liberale demokrati er i krise – at liberaldemokrater kraftigt antagoniserer deres udenfor, herunder navnlig populismen.[21] Dermed ikke sagt, at Laclau er ude efter at finde en form for balance mellem differenslogikken og ækvivalenslogikken. Hans og Chantal Mouffes eget venstrepopulistiske projekt har en klar overvægt til fordel for sidstnævnte. Pointen er derimod, at en diskurs med overvejende differenslogiske træk *også* kan være legitim, demokratisk – og politisk.

¶10 Alt i alt kan verden ikke inddeles simpelt i den legitime og revolutionære politik over for det illegitime, reaktionære politi. Der foregår masser af ikke-systembrydende, men alligevel legitim politik, og folkets vilje kommer til udtryk på mange måder, der øger ligheden og gør verden til et bedre sted, uden at der brydes radikalt med den herskende orden. Ved ikke at have blik for dette, følger Rancière (om end med et mindre dramatisk sprogbrug) en uheldig tendens i venstreorienteret politisk filosofi, som vi også finder hos eksempelvis Giorgio Agamben og Slavoj Žižek.

Man karakteriserer samfundet som en entydig reaktionær og undertrykkende entitet uden at udvise bare det mindste blik for samfundets legitime og ønskværdige dele, og hvilke emancipatoriske potentialer, disse har. Det medfører, at læseren efterlades med en ikke bare ufuldstændig men også apatisk forståelse af samfundet, hvor legitimiteten af forandringer og forbedringer måles efter en 'alt eller intet'-skala.[22] Det er uden tvivl en bekvem målestok, fordi den er nem at bruge: Kun (forsøg på at skabe) en absolut og radikal omvæltning er legitime. Men på den måde bliver det gode til det bedstes værste fjende, som vi ser, når samfundets institutioner *en bloc* afvises som udtryk for det illegitime politi, selvom de kan bruges til at skabe konkrete forbedringer af folks liv. Og når revolutionen ikke synes at være lige rundt om hjørnet, henvises vi til rollerne som Vladimir og Estragon, der forgæves venter på Godot. Lad være med at gribe til handling for at forandre verden – tænk over og fortolk verden i stedet for, som Žižek siger.[23] Det betyder som sagt på ingen måde, at Rancière ikke har noget at lære os. Men vi bør tænke videre og formulere flere teser om politikken – herunder om samfundet.

Samfundets umulighed

¶11 SAMFUNDET HAR ALTSÅ BÅDE ET PRAGMATISK (SYSTEMBEVARENDE) og et forløsende (systembrydende) ansigt. Med hvad er et samfund egentlig? En typisk udlægning lyder, at det er et stort fællesskab, der har én fælles interesse, der står over den enkeltes interesse. Tænk for eksempel på vendinger som 'at gøre noget for samfundets skyld', 'det er i samfundets interesse at …' eller at have 'samfundssind' i betydningen at sætte samfundet over sig selv.[24] Her er idéen typisk, at samfundet eksisterer i og for sig selv som et objektivt grundlag eller universale, som vi med vores individuelle identiteter, interesser og præferencer blot er partikulære til, og som en god borger derfor bør solidarisere sig med.

¶12 Rancière har ret i, at denne forestilling om samfundet er problematisk af mange årsager. Med Laclau kan man sågar sige, at *samfundet er umuligt*.[25] Det, vi kalder samfundet, er ikke et fast grundlag eller en selvindeholdt entitet, men et uendeligt spil af forskelle og modsætninger. Det vil altid være præget af interne modsætninger (for eksempel mellem samfundsklasser), splittelser (for eksempel over politiske spørgsmål) og eksklusioner (for eksempel af flygtninge eller minoriteter). Ingen politik er lige gavnlig for alle, og der vil altid være stridende grupper af *os* og *dem*, der vil slås om at få deres respektive interesser anerkendt som hele samfundets universelle interesser. Samtidig er der grupper, der bor i landet, men ikke anerkendes som ligeværdige borgere, ligesom personer, der har stemmeret, kan få den frataget og dermed blive ekskluderet fra folket. Der er derfor ikke ét sammenhængende og harmonisk *vi*, der favner alle, og som man kan henvise til som et objektivt og selvindeholdt grundlag. Til enhver påstand om, at noget er i hele samfundets interesse, kan man stille spørgsmålet: Hvem har bestemt det? Og hvem har givet dem autoritet til det?[26]

Samfundets nødvendighed

¶13 IKKE DESTO MINDRE ER ORDET 'SAMFUNDET' UMIDDELBART meningsfuldt for de fleste af os. Tænk på udsagn som 'det er samfundets skyld' eller 'samfundet har svigtet.' Her implicerer man, at samfundet burde have gjort noget – at der er en rigtig måde for samfundet at handle på, som det ikke lever op til. Og sådan er det ofte. For et demokratisk samfund er et (forestillet) fællesskab,[27] der lover den lighed og retfærdighed, Rancière gentagne gange skriver om, og som vi (ofte alt for optimistisk, men ikke desto mindre vedholdende) forventer lever op til disse løfter. Hvorfor? Fordi der er ikke andre til at gøre det.

¶14 Når demonstranterne foran retsbygningen kræver, at dommeren omstøder en frikendelse af en voldtægtsmand, kræver voldtægtsofrene

den retfærdighed, de ikke har ret til – Rancières politisk-demokratiske subjekt i en nøddeskal. Men det er stadig samfundet, de kræver retfærdigheden af, og som de forventer kan realisere den. Eller for at tage et andet eksempel fra tidens aktuelle kampe: I Minneapolis kunne man i sommeren 2020 høre kampråbet "we got all four!" runge gennem gaderne med henvisning til, at alle de fire politibetjente, der var ansvarlige for mordet på George Floyd, nu var blevet anholdt. Samfundet havde handlet, men det var alligevel en sejr for den antiracistiske bevægelse, altså Rancières politik. Bevægelsens minimumskrav var en politireform, der skulle gøre en ende på politivolden, altså en reform af samfundet, der ikke ville kunne lade sig gøre af andre end netop samfundet. Maksimumskravet var at gøre en ende på den strukturelle racisme, herunder også uden for politikorpset. Men hvor? I samfundet. De krævede af samfundet, at det skulle holde de løfter om frihed og lighed, som det giver i sin forfatning, og de troede på, at det kunne lade sig gøre.

¶15 Det samme gør sig gældende, hver gang politiske bevægelser af enhver støbning demonstrerer, holder taler og råber taktfaste kampråb foran et parlament. Denne lokation er både velvalgt og symptomatisk, fordi den repræsenterer samfundet. Ganske vist udøves den samfundsmæssige magt i praksis for det mest ude i mere lokale kontekster af betjente, lærere og kommunale sagsbehandlere. Men når samfundet som helhed skal adresseres og forsøges ændret – så er det centraladministrationen, man stiller krav til. Det er sjældent samfundet, man vil af med. Man vil derimod have, at magthaverne, altså samfundets administratorer, ændrer politik, og ellers vil man have nogle andre magthavere ind – til at ændre samfundet. Men samfundet består uanset hvad som det terræn, hvor forandringen er mulig; den arena, hvor man kan kæmpe for den; og det medium, igennem hvilket den skal udmøntes i praksis.

Realiseringen af samfundets løfter

¶16 SAMFUNDET INDEHOLDER NETOP ET LØFTE OM, AT INDIVIDET IKKE er alene i en krig mod alle andre, hvor livet er ensomt, fattigt, beskidt, dyrisk og kort.[28] For alt for mange mennesker bliver dette løfte ikke overholdt, og der foregår en ustandselig kamp om, hvad løftet konkret består af, for eksempel: Hvad betyder lighed i praksis? Og lighed for hvem? Men der er ikke andre end samfundet til at overholde løftet og til at være den arena, på hvilken vi kæmper om den rigtige fortolkning af det. Sociale bevægelser og oprør kan stille krav om lighed, og enkelte bevægelser lykkes sågar på egen hånd med at realisere kravene lokalt (selvom erfaringen viser, at også bevægelser, der kæmper for lighed, kan have svært ved at opnå denne i egne organisationer). De kan kræve af samfundet, at det overholder sine løfter, og de kan ændre vores forståelse af løfterne. Men kun samfundet kan realisere dem i stor skala.

¶17 Selvom samfundet som sådan ikke findes, tror vi altså alligevel på det. Vi tildeler det intentioner og agens, og vi ser det som en handlende instans, der skal opfylde vores krav og holde sine løfter. Vi er imod mange af de ting, samfundet gør. Men abstrakte paroler og teorier som Rancières *imod* samfundet som sådan forbliver – ja, abstrakte. I vores konkrete, levede liv kræver og forventer vi, at det er igennem samfundet, at samfundet skal blive et bedre sted. Alternativet til Rancières samfundspessimisme er derfor ikke blot en hovedløs optimisme. Den nærværende artikel er ikke en glad opfordring til at tage ja-hatten på, og jeg tror ikke, at tingene bliver bedre af sig selv. Jeg plæderer i stedet for en politisk teori, der ikke betragter 'systemet' som et monolitisk sæt af undertrykkende institutioner, men har blik for de kamppladser og demokratiske, emancipatoriske potentialer, samfundet har.

Noter

1. Jacques Rancière, *Ti teser om politik* (Aleatorik, 2021).

2. Se fx Jacques Rancière, *Aisthesis* (London: Verso Books, 2019).
3. Rancière, *Ti teser om politik*, 51.
4. Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and other essays* (New York: Monthly Review Press, 2001), 118.
5. Rancière, *Ti teser om politik*, 53.
6. Rancière, *Ti teser om politik*, 82.
7. Se fx Michel Foucault, *Society Must Be Defended* (London: Penguin Books, 2004), 48; Max Weber, "Politik som levevej", i *Max Weber: Udvalgte tekster bind 1*, red. Heine Andersen, Hans Henrik Bruun & Lars Bo Kaspersen (København: Hans Reitzels Forlag, 2003), 215.
8. Rancière, *Ti teser om politik*, 27.
9. Rancière, *Ti teser om politik*, 51.
10. Rancière, *Ti teser om politik*, 54.
11. Jacques Rancière, *Hadet til demokratiet* (Horsens: Møller Forlag, 2005), 75.
12. Rancière, *Hadet til demokratiet*, 81.
13. Rancière, *Hadet til demokratiet*, 100.
14. Rancière, *Hadet til demokratiet*, 101.
15. Silas Marker & Vincent Hendricks, *Os og dem. Identitetspolitiske akser, idéer og afsporede debatter* (København: Gyldendal, 2019), særligt kapitel 1 og 2.
16. Rancière, *Ti teser om politik*, 27.
17. Rancière, *Hadet til demokratiet*, 107.
18. Rancière, *Hadet til demokratiet*, 96.
19. Margaret Canovan, "Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy". *Political Studies*, nr. XLVII (1999), 9.
20. Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London: Verso Books, 2005).
21. Den tidligere præsident for Europarådet Herman van Rompuy har for eksempel udtalt, at "populismen er den store fare. Som belgier ved jeg, hvad det vil sige." Citeret i Jan-Werner Müller, *Hvad er populisme*? (København: Informations Forlag, 2016), 10.
22. For kritik af tendensen hos Agamben, se Silas Marker, "Teoriens elendighed", *Eftertryk*, 31. marts 2020, https://www.eftertrykket.dk/2020/03/31/teoriens-elendighed/; Ernesto Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society* (London: Verso Books, 2014), 207–220. For kritik af tendensen hos Žižek, se fx Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, 139–180; Laclau, "Structure, History and the Political", i *Contingency, Hegemony, Universality,* red. Judith Butler, Ernesto Laclau & Slavoj Žižek (London: Verso Books, 2000), 182–212.
23. Big Think, *Don't Act. Just Think* (YouTube, 2012), https://www.youtube.com/watch?v=IgR6uaVqWsQ.

24. Silas Marker, “Ordet ‘samfundssind’ betyder ikke noget konkret – derfor kan det alligevel betyde så meget”, *Videnskab.dk*, 29. marts 2020, https://videnskab.dk/forskerzonen/kultur-samfund/ordet-samfundssind-betyder-ikke-noget-konkret-derfor-kan-det-alligevel-betyde-saa.
25. Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time* (London: Verso Books, 1990), 89–92.
26. Se også Ernesto Laclau, *Emancipation(s)* (London: Verso Books, 2007), 79.
27. Om begrebet ‘forestillet fællesskab’, se Benedict Andersson, *Forestillede fællesskaber* (Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag, 2001).
28. Thomas Hobbes, *Leviathan* (København: Informations Forlag), 140.

Revolutionær åbning

Asbjørn Gammelgård

5. maj 2022

PANDEMIEN FORTSÆTTER STILLE, KRIGEN BEGYNDER MED larm, og krisens spøgelse viser sig truende i horisonten. På mange parametre virker det 21. århundredes tyvere allerede som en gentagelse af det 20. århundredes tiere. Hvis vi virkelig nærmer os en tid, hvor fortidens mareridt og drømme på ny vækkes til live, må også den revolutionære venstrefløj til at genfinde tiden, hvor årtier kan komme til at forløbe over et par uger.

Virkeligheden vender tilbage

¶2 DE SIDSTE MANGE ÅRTIER HAR VÆRET KARAKTERISERET AF EN klassekamp i dødvande og en venstrefløj, der snarere end at hjemsøge Europa har hjemsøgt sig selv. Fra diagnosen blev stillet af Guy Debord i *La Société du spectacle* (1967), til den blev gentaget af Mark Fisher i *Capitalist Realism* (2009) under sygdommens højdepunkt, har de objektive betingelser for kapitalismens selvundergravning kun afspejlet sig i symbolske gestikulationer. Venstrefløjens politiske dyr er dødt. Alting bevæger sig med statisk hast. Det reelle er tabt i Twitter-feedets og PR-logikkens realitet. I denne realitet kan vi med Baudrillard erklære, at virkeligheden er død. Denne erklæring må ikke misforstås som den groteske idealisme, at virkelighedens objektive strukturer ikke længere eksisterer – at der kun findes perspektiver og diskurs. Erklæringen må i stedet forstås som løsrivelsen af tænkningen fra objektet; virkelighedens død er ikke strukturens død men subjektets udryddelse; den er tænkningen fanget i den symbolske, ideologiske totalitet. Denne totalitet er ingen absolut potentialitet, ikke et fritsvævende symbolsk rum løsrevet fra de objektive betingelsers fordringer, men i stedet en absolut kastre-

ring; mulighedens og potentialets teleologiske ensretning mod kapitalens stumme mål.

¶3 Her må vi ikke forfalde til fatalismens opgivelse af praxis – dette på trods af at totaliteten i sin natur udtrykker en *fatal* fatalisme, hvor der ikke kan være plads til praxis. Praxis udtrykker foreningen mellem teori og praksis, altså praksis som realiseringen af subjektet. Strukturens totalitet er subjektets modpol – negationen af subjektivitet. Praxis kan ikke identificeres i totalitetens struktur, men må i stedet begribes som denne strukturs immanente mangel. Subjektivitet er et negativt begreb – det er handlingen som ikke på forhånd er begrebet, beskrevet og bestemt af strukturens landsdækkende vejnetværk; som totalitetens mangel er det også kilden til totalitetens potentielle forandring. Det dialektiske moment er netop begrebets konfrontation med sin mangel.

¶4 Marxismen er en praxisfilosofi, og i egenskab deraf findes dens subjekt i strukturens mangel; selvmodsigelsen begribes ikke i den strukturelle bevægelses uundgåelige udmattelse men i Livjatans betændte sår, hvorfra en dødelig sygdom spreder sig. Når kapitalismen forvandler arbejderne til maddiker, er det kun passende at udvikle en maddikkefilosofi. Som praxisfilosofi positionerer marxismen sig altså i mulighedernes rum og arbejder herindefra for dette rums udvidelse – den smider grus i maskineriet og kollapser strukturernes vejledning; den afslører det naturlige som kontingent, den demonstrerer det givnes utilstrækkelighed, den traumatiserer den opdragne.

¶5 Danmarks antitese til dette revolutionære subjekt er vor tids Enhedslisten, som blødagtigt forsøger at tilpasse sig og finde sin plads i en struktur, der grundlæggende ikke vil vides af den. Resultatet er her et Rubjerg Knude-parti, som må kollapse ved den første udvidelse af strukturens afgrund. Denne katastrofe ses lige nu ved krigen i Ukraine; under krigens jingoisme kan intet socialistisk parti med blot en smule integritet bevare sin folkelige opbakning – man kan ikke være socialist

uden at være antiimperialist, og man kan ikke være antiimperialist uden at være NATO-modstander; man kan ikke være revolutionær og støtte oprustning; man kan ikke være krigsmodstander og interventionist. Hvis Enhedslisten vil bevare sin integritet, må den forberede sig på en tid, hvor flere af dens centrale holdninger bliver umådeligt upopulære – men for et parti der er uhelbredeligt indviklet i parlamentarismens vælgermålinger og strukturens kortsigtede pragmatisme er en sådan udsigt utålelig. Valget står ikke mellem at bevare eller miste opbakning, men mellem tabet af opbakning og det socialistiske partis destruktion – enten ved partiets kollaps eller ved at give afkald på enhver socialistisk praxis. Dette valg kan Enhedslisten ikke tolerere, og i kraft af denne selvforblændelse vil valget blive truffet på forhånd. I desperate forsøg på at bevare partiets plads i strukturen fornægter ledende medlemmer at partiet overhovedet er imod NATO – eller i hvert fald går partiet ikke ind for, at man skal melde sig ud af den imperialistiske militæralliance lige nu, eller i hvert fald ikke før at et klart alternativ er på bordet. (Hvilket alternativ og hvornår så? Når solen altid stråler smukt over Europa, eller når kløerne er klippet af den vestlige kapitalisme, og strukturen kan forventes at opretholde militærallliancer uden at forfalde til imperialisme?). Resultatet af dette løgnagtige hykleri er en ond cirkel af kritik mod partiets program, efterfulgt af programmets udvanding, efterfulgt af yderligere kritik, blandt andet på grund af den hykleriske udvanding af programmet, efterfulgt af yderligere desperat udvanding af programmet; i forsøget på at redde partiet fra afgrundens dyb griber de trofaste kammerater om dets byggesten og kaster dem længere ind fra kysten – det er ikke faldet mod afgrunden, der knuser det gamle hus, men beboernes eget redningsforsøg, som ikke kan munde ud i andet end en strandkant strøet med grundsten. Den ydre desperation afspejles i en indre splittelse, hvor pragmatismens mangel på indre integritet endelig slår skår i de uberørte ridser i partiets bryst. Der er ingen refleksion i Enhedslisten, og

i fredstid er der ingen grund til at reflektere. Men når dogmer presses og principper må opfindes, vågner det ureflekterede parti op til at finde konflikten hos sig selv. I krigens ragnarok skal brødre bløde for broders hånd. Når det kommer til stykket, viser det sig, at Enhedslisten ikke tåler farven af blod.

Afgrundsblikket

¶6 HVIS PARTIET EN STUND VILLE SE BORT FRA SIN SELVDESTRUERENde dans og kastede et blik mod afgrunden, ville det måske blive overrasket over at se afgrunden stirre tilbage. Afgrunden er subjektets hjem, eller snarere: Den er subjektet, strukturens negation.

¶7 Da subjektivitetens afgrund er formløs, må vores opgave være at give den form – at organisere den subjektive masse i et koordinerende netværk med nedbrydende forbindelse til strukturen. Således må vi begribe avantgardismen – ikke som det rettænkende partis retmæssige lederskab over de undertrykte, men som partiets identitet med den målrettede afgrunds subjektive elementer. Derfor må partiet altid først og fremmest være bevægelsernes parti – eller mere specifikt arbejderbevægelsens parti, da arbejderklassen er det eneste sted, hvor nogen reel bevægelse kan finde sted. Strukturens mangel manifesteres altid i hjertet af arbejderklassen – derfor er det også kun her, der kan findes en grobund for nogen organiseret og *generel* subjektivitet. Arbejderbevægelsen må dog ikke begrænses til sin socialdemokratiske og økonomistiske selvfortælling, hvor den alene vedrører den universelle og abstrakte arbejders interesser qua arbejder; arbejderbevægelsen må begribes via sin konkrete og komplekse eksistens – ikke blot som en enhed bundet af interesser imod lønslaveri, men ligeledes bundet i kampen mod alle aspekter af strukturens undertrykkelse: racisme, sexisme, transfobi osv. Disse er ikke abstrakte identiteter, som hos den liberale identitetspolitik, men konkrete aspekter af arbejderklassens multifacetterede identitet. Kampen

her må ikke tages som den fragmenterede kamp for de abstrakte identiteters isolerede anerkendelser, men som arbejderklassens kamp for sine egne multifacetterede interesser.

¶8 Jeg har i ovenstående hævdet at strukturens mangel manifesteres i hjertet af arbejderklassen, hvilket er det samme som at hævde, at kun arbejderklassen besidder potentialet for at manifestere sig selv som fællessubjekt. Som Debord påpegede: Hvor det revolutionære bourgeoisi manifesterede sig som den økonomiske udviklings repræsentant, må proletariatet manifestere sig som bevidsthedens klasse. Borgerskabets subjektivitet er identisk med strukturens bevidsthed – dets fællessubjektivitet er intet andet end den ukritiske ideologiske afspejling af økonomiens udvikling. Borgeren er *homo economicus* i pureste forstand: For at forblive borger må han underlægge sig kapitalens logik; bevidstheden kan her næppe opretholdes i teoretisk distance til praksisformens udtryk – hvis troen bedst findes gennem bønnen, tvinger konkurrencen borgerskabet på knæ.

¶9 Arbejderklassen er ikke alene om at udsættes for subjektivitet i den afgrundsdybe løsrivelse fra strukturen, men den er unik ved ikke at være således defineret, at dens nyfundne magt nødvendigvis må falde over i afmagt. Alle de afskyelige elementer, der sammen med proletariatet må finde deres plads i dybet, tager del i subjektivitetens frigørelse, men i deres totale løsrivelse fra strukturen efterlades de isoleret fra praksis. I denne forstand kan vi her tale om borgerskabets absolutte inversion; hvor borgerskabet er ren praksis uden subjektivitet, er dette lag af arbejdsløse, syge, kriminelle osv. ren subjektivitet uden praksis. Arbejderklassens potentiale består ikke blot i dens potentiale for subjektivitet, men i dens samtidige uløselige forbindelse til strukturen; strukturens samtidige afhængighed og fortrængning af proletariatet – såvel som selve denne modsætnings nødvendighed for strukturen – er kilden til proletariatets potentiale. Det er ikke manglen på vilje til praksis, der

begrænser de magtesløse, men vilje er netop blot en subjektivitetsform og er ikke tilstrækkelig for nogen sand potentialitet. Denne begrænsning skal ikke sige, at der ikke kan dannes forbindelse mellem proletariatet og de magtesløse – deres subjektive interesser er overvejende identiske – blot at proletariatet som kapitalens nødvendige mangel besidder forandringspotentialet i kraft af sig selv, mens de magtesløse som kapitalens unødvendige mangel kun kan besidde forandringspotentiale i kraft af proletariatet. Arbejderklassen er den eneste i sig selv beroende praxisklasse, som med egne stridskræfter og ved egen vilje kan gribe ind i og forandre strukturen.

Den knyttede næve

¶10 VENSTREFLØJENS OPGAVE ER AT KANALISERE AFGRUNDEN – AT forvandle den traumatiske negation til en bestemt negation, at udvide dybet, traumatisere systemet og møde magt med modmagt. Modmagt er forvandlingen af den absolutte negation til bestemt negation – afsløringen ikke blot af systemets utilstrækkelighed, men også af alternativets og det nyes mulighed. Det revolutionære subjekt må på den ene front positionere sig selv i absolut modsætning til strukturen og i absolut opposition til kapitalens telos. På den anden front må den i sin praxis opbygge alternative strukturer *in potentia,* som fra den umiddelbare symbolske form belyser potentialet for en ny struktur såvel som en ny relation mellem struktur og subjekt. Modmagten påviser strukturens mangel ved selv i et nødvendigvis mangelfuldt forsøg at forsøge at udfylde manglen. At forsøget er mangelfuldt er ingen mangel i modmagten, men et både nødvendigt og uundgåeligt element deri – hvis fattigdom kunne fikses med et folkekøkken, ville strukturen byde initiativet velkomment og integrere det i sig selv. Nej, folkekøkkenets mål er ikke at fikse fattigdom, men at afsløre fattigdommen som en mangel i strukturen. Folkekøkkenets samtidige nødvendighed og utilstrækkelighed

udmønter sig i demonstrationen af behovet for ikke blot et folkekøkken, men et *folkets køkken* – snarere end et supplement til strukturen, strukturens erobring.

¶11 Den revolutionære praxis er den selvbevidste afgrunds evindelige indgriben i strukturen i forsøget på at tilvejebringe strukturens kollaps for i kapitalens ruiner at kunne omskabe verden i sit eget billede. Arbejderklassen er en dødelig sygdom, der langsomt borer sig ind i kapitalens bryst – i sidste analyse kan kapitalens blik kun se forfærdet til over for sin snarlige død; at udrydde sygdommen ville også slå patienten ihjel. Kapitalen er dog ingen passiv aktør, og selvom sygdommen ikke kan fjernes, kan en velkoordineret hospicepleje holde døden fra døren: Volden, ideologien og den stumme tvang er her de uundværlige komponenter i kapitalens medicinkabinet.

¶12 Vores opgave er at bryde homøostasen og slå patienten ihjel. Når hans udødelige sjæl derefter er steget til himmels, vil vi legemlige væsner endelig efterlades med den jordiske verden for os selv; fra Ymers lig må Burs sønner brede landet og tømre Midgård midt i verden.

¶13 For at effektuere dette fadermord må afgrundens formløse masse gives form. Afgrunden eksisterer fra begyndelsen formløst som den masse, strukturen ikke har kunnet give form. Da strukturen ikke kan tolerere et udenfor til sin totalitet, har den været tvunget til at fortrænge denne masse. Massen er subjekt, men altid et stratificeret subjekt, fragmenteret blandt et virvar af motiver. Det revolutionære subjekts første opgave er at kultivere sig selv til et niveau, hvor det kan gribe ind i strukturen og vende dens egen krop imod den. For at løse denne opgave er der enten brug for, at en enkelt smågruppe pludselig finder genklang for sit budskab i strukturens udkant, eller der er brug for, at diverse smågrupper sluger deres stolthed, så de sammen kan hæve stemmen. Smågrupperne er lige nu trefoldigt splittede på taktiske, teoretiske og strategiske spørgsmål, men af disse tre danner kun den strategiske uenig-

hed grundlaget for en reelt uforsonlig splittelse. De taktiske uenigheder udgør de diskuterbare og foranderlige teknikker, som organisationen sætter i spil, og som i en forenet organisation modnes til organisationens erfaring. De teoretiske uenigheder indebærer et væld af rent hypotetiske konflikter, som aldrig bliver aktuelle for den revolutionære kamp. I det omfang de bliver relevante, er den indre diskussion den berigende forudsætning for organisationens tænkning – det er gnisten som forhindrer tanker i at blive til dogmer, og som hele tiden tvinger de organisatoriske idéer til at forsvare sig selv. Den teoretiske og taktiske splittelse må altså bæres inde i organisationen, som praxisarbejdets Hugin og Munin. Vi efterlades kun med den strategiske splittelse – splittelsen over den revolutionære kamps grundlæggende statiske fundament – som ubærlig i organisationens indre. Det er igen Enhedslisten, der med sit forsøg på at tage plads i strukturen frem for afgrundsdybet, eksemplificerer forsøget på at bære denne splittelse i sit indre og som resultat deraf har givet afkald på egen enhed i handling og egen handlekraft i mødet med det nye. Så snart krigen bryder ud, står modstanden til NATO's krigsmaskine pludselig til åben diskussion.

¶14 Hvis det kan lykkedes at forsone den taktiske og teoretiske splittelse – mens den strategiske splittelse fastholdes – bliver opgaven at vinde arbejderklassen fra strukturens koordinering til afgrundsdybets subjektivitet. Her møder vi stum magt med modmagt, ideologi med propaganda og vold med agitation. I denne langstrakte proces søger vi at forvandle dybet til en svulst, og svulsten til en knyttet næve med greb om kapitalens hjerte. Når grebet strammes har vi nået revolutionens moment.

Hashtagaktivisme som kierkegaardsk nivellering

Jone Haug Køhler

2. juni 2022

I nyere tid er de sociale medier i et tiltagende omfang blevet platforme for diverse aktivistiske bevægelsers mobilisering. Aktivismen på de sociale medier foregår især ved hjælp af hashtags, der kan samle sociale og politiske budskaber under enkelte ord, fraser eller faner. Af den grund er bevægelserne blevet døbt "hashtagaktivisme" af populærkulturen, litteraturen og de sociale mediers brugere.

¶2 Overordnet kan hashtagaktivismen opsummeres som "the act of fighting for or supporting a cause with the use of hashtags as primary channel to raise awareness of an issue and encourage debate via social media".[1] Disse kan være alt fra *#blacklivesmatter* og *#metoo* til *#challengeaccepted* og *#deldinskam*, og fælles for dem er, at de forsøger at skabe en diskurs omkring bestemte sociopolitiske emner gennem hashtaggets evne til at sammenfatte individuelle opslag til en samlet helhed. Hashtagaktivismen handler primært om at støtte op om en bestemt sag ved at bringe de samfundsmæssige uretfærdigheder frem i lyset, hvor de kan blive behandlet. Gennemgående har hashtagaktivismen haft succes med at skabe opmærksomhed omkring sager relateret til racisme, sexisme, miljøkamp og LGBTQ+-rettigheder. Dens gennemslagskraft er global, og adskillige offentlige personer er som følge af den blevet bragt til ansvar for diverse ugerninger. Eksempelvis har *#blacklivesmatter* skabt diskurs omkring diskrimination, politivold og -mord mod afroamerikanere, og *#metoo* har skabt offentlig debat omkring overgreb og krænkelse begået mod kvinder. Nogle af de største sager på verdensplan har været mordet på George Floyd og Harvey Weinsteins sexforbrydelser, hvor hashtagaktivismen i begge tilfælde unægteligt spillede en stor rolle i fængslingerne af de ansvarlige.

¶3 I denne artikel vil jeg fremstille hashtagaktivismen som et eksempel på kierkegaardsk nivellering. At der skulle være en forbindelse mellem hashtagaktivismen på de sociale medier og Søren Kierkegaards eksistentialistiske filosofi kan umiddelbart fremstå en smule arbitrært. Sociale medier, som er et senmoderne fænomen, kunne Kierkegaard jo umuligt beskæftige sig med i 1800-tallet. Anser man alligevel hashtagaktivismen som udtryk for individets forsøg på selvformation og offentlig tilsynekomst, så bliver dens sammenhænge med Kierkegaards fokus på selvrealisering, valg og frihed mere åbenlyse. I *En Literair Anmeldelse* beskriver Kierkegaard videre, hvordan fremkomsten af trykpressen reducerede mennesket til et handlingsløst, anonymt og personlighedsløst publikum.[2] Kierkegaards analyse af pressen synes i dag meget nærliggende i forbindelse med de sociale medier og hashtagaktivismen, som på en lignende måde kan anskues som mediatorer af de menneskelige relationer, der tilpasser brugerne en distanceret massekultur, hvor det subjektive indhold nivelleres og undertrykkes.[3] Til trods for at hashtagaktivismen lader til at have succes med at bringe sine budskaber ud til en mangfoldig skare af mennesker, så er spørgsmålet, om den er lige så succesfuld, når det kommer til at frembringe en politisk tilsynekomst og selvrealisering.[4] Hvor konkrete bevægelser lader individet træde frem som et engageret og aktivistisk subjekt, synes mennesket gennem de sociale medier nemmere at kunne forfalde til en slags passiv og distanceret sofa-aktivisme. Med det sagt er det naturligvis ikke al hashtagaktivisme, der falder ind under nivelleringens passivitet. Mange sociopolitiske bevægelser, som blandt andet *#blacklivesmatter*, har med stor succes benyttet sig af de sociale mediers massekommunikation til at mobilisere stor tilslutning til deres sag, hvilket også har manifesteret sig videre på gadeplan i form af reelle demonstrationer og politiske protester. Da en væsentlig del af aktivismen er handlekraftig og engageret, skal min kritik ikke forstås som at omfatte hele hashtagaktivismens spektrum, men der-

imod det segment, som enten i højere grad eller udelukkende er præget af passive bekendtgørelser og kvantitative valoriseringer på de sociale medieplatforme.

¶4 Det er først vigtigt at nævne, hvordan Kierkegaard anskuer sammenhængen mellem selvrealisering og valg. I *Sygdommen til Døden* beskriver han, at denne består i "uendeligt at komme bort fra sig selv i Uendeliggjørelsen af Selvet, og i uendeligt at komme tilbage til sig selv i Endeliggjørelsen",[5] det vil sige, at selvet realiserer sig ved at udvælge en enkelt afgørelse ud af uendelige potentielle muligheder. Når et valg foretages, konkretiseres det ved, at det går fra at være en mulighed til en singulært aktualiseret nødvendighed. I forbindelse med foretagelsen af valg er det for Kierkegaard vigtigt, at de er i overensstemmelse med det enkelte menneskes autentiske selvforhold. Det vil sige, at når individet foretager valg, der korresponderer med den person, som de i virkeligheden er, så realiserer det kontinuerligt sig selv autentisk som en balanceret syntese af endelighed og uendelighed, og nødvendighed og mulighed. Kierkegaards beskrivelse af selvet skal ikke forstås som en kerneforestilling, hvor selvet ligger som et frø i jorden, der kan udvikle sig, ved at det frisættes fra ydre omstændigheder og rammer, men derimod som en relation; en enhed af flerhed; et selvforhold, der forholder sig til sig selv som noget andet. Selvet bliver ifølge Kierkegaard først til, når det forholder sig til de modsætninger og dilemmaer, det konfronteres med, og aktivt foretager sig endegyldige valg.[6] Den kierkegaardske forståelse af selvet som en syntese af modsætninger tager udgangspunkt i Hegels dialektik, men skiller sig ud fra den hegelianske tanke om selvbevidsthedsprocessen som et socialt fænomen, hvor to forskellige bevidstheder anerkender sig selv ved først gensidigt at fortabe sig selv i den anden, for derefter at genvinde sig selv gennem den andens anerkendelse.[7] I stedet for at selvet opstår i den gensidige anerkendelse mellem to personer, er det for Kierkegaard noget langt mere individuelt og indvendigt.

Selvrealisering for Kierkegaard handler derfor om, at mennesket indvendigt forholder sig autentisk til sig selv for derefter at manifestere dette selv konkret og individuelt i den ydre verden ved at foretage valg og udføre handlinger.

¶5 Noget, der kan underminere individets selvrealisering, er ifølge Kierkegaard medierne. Det kommer til udtryk i *En Literair Anmeldelse*, hvor han dialektisk analyserer modsætningerne mellem revolutionstidens passion og handlekraft og hans samtids lidenskabsløshed og passivitet. Som en del af sin samtidskritik nævner Kierkegaard især pressen som årsag til den tiltagende lidenskabsløshed, da han anser den for at reducere og underminere alle de individuelle anskuelser og standpunkter til en ensartet værdineutralitet. Han kalder denne reduktion for "nivellering", med hvilket han mener, at alt subjektivt indhold værdi- og betydningsmæssigt formindskes til den samme værdi, således at det mest betydningsfulde ligestilles med det mest trivielle.[8] Nivellering er ifølge Kierkegaard "en stille mathematisk abstrakt Beskjæftigelse, der undgaaer al Ophævelse". Det skal forstås sådan, at hvor en lidenskabelig tid som revolutionstiden "fremskynder, hæver og styrter, ophøier og nedtrykker", så gør en lidenskabsløs tid det modsatte. Via pressens abstrakte publikumstilværelse "qvæler og forhindrer" den i stedet, "den nivellerer".[9] Med nivelleringen beskriver Kierkegaard, hvordan menneskets individuelle holdninger, praksisser og subjektivitet via pressens mediering normativt og værdimæssigt udjævnes til en ensartet konformitet. Konsekvensen af dette er, at intet kan hæves over andet, hvilket ifølge Kierkegaard fører til en tilstand, hvor individerne, i stedet for aktivt at engagere sig i omverdenen, forholder sig passivt via distancerede og udenadslærte recitativer.[10]

¶6 Kierkegaards beskrivelse af mediernes nivellering af de individuelle positioner gælder efter min mening også nutidens hashtagaktivisme. Det ses eksempelvis i måden, hvorpå de sociale medier giver individet

mulighed for øjeblikkeligt at få global indsigt. Med hashtagaktivismen bliver de fjerne forhold gjort nære, og de normalt nære menneskelige relationer og selvforholdet bliver gjort fjerntliggende. Dette udgør en stor forskel i forhold til de konkrete politiske bevægelser, som borgerrettighedsbevægelserne, kvindefrigørelsen, Stonewall-optøjerne og Black Panther Party, der ved at være relativt lokale indebærer, at individerne via deres fælles overbevisninger er kollektivt forenet i gruppens helhed, samtidig med at de indgår som individuelle enkeltpersoner. Kierkegaard beskriver dette som, at de deltagende forenes med, hvad han kalder en "væsentligen Indadvendthed" og "ideel Fjernhed", som bevirker, at der i de konkrete bevægelser er rum for uenighed og diskussion, men under nogle respektfulde rammer på grund af det fælles grundlag.[11]

¶7 I hashtagaktivismen er dette ikke nødvendigvis tilfældet, da nærheds- og fjernhedskarakteren er medieret på en måde, der gør, at de deltagende forholder sig distanceret til hinanden og gruppens kollektive grundlag. Eftersom selvforholdet i den politiske bevægelse er afhængigt af forholdet til gruppen, så gør den forrykkede nærheds- og fjernhedskarakter også, at de deltagende heller ikke autentisk kan relatere sig til sig selv i forholdets helhed. Dette bevirker, at i stedet for en balanceret lokal deltagelse, hvori alle både forholder sig til hinanden og sig selv, så participerer man på en distanceret og polemisk facon, hvor man vender sig mod hinanden med en antagonistisk råhed. Kierkegaard beskriver dette på følgende måde:

¶8 da bliver Bysnak og Rygte og chimarisk Betydningsfuldhed og apathisk Misundelse et Surrogat baade for det Ene og det Andet. Individerne vende sig ikke ind ad i Inderlighed fra hinanden, ikke ud ad i Samdrægtighed for en Idee, men indbyrdes mod hinanden i sinkende og mistrøstig nærgaaende nivellerende Gjensidighed.[12]

¶9 Denne fjendtlighed, vil jeg tro, de fleste kan genkende fra kommentarsporene til eksempelvis #*metoo* og #*blacklivesmatter*, hvor de deltagendes mundhuggeri og nedgørelse reducerer opslagenes budskaber til personlige angreb. Fjendtligheden opstår især, da bevægelsernes opposition ligeligt kan deltage i opslagene og derved underminere dem enten med invasioner af kommentarsporene eller ved at oprette antibevægelser som #*notallmen* og #*allivesmatter*. Hvor idéerne i den lokale politiske bevægelser er medieret i kraft af gruppen og individernes tilknytning, så er de kollektive idéer i hashtagaktivismen medieret globalt gennem et massemedie til en skare af mennesker, der måske aldrig mødes, muligvis ikke har nogen personlig tilknytning til konflikten og derfor heller ikke nødvendigvis har noget på spil i forhold til protestens udfald. Kierkegaards pointe med pressens forrykkede nærheds- og fjernhedskarakter er, at den polemiske dialog opstår, fordi de deltagende i en langt mindre grad motiveres til at skulle fuldt engagere sig, samarbejde og vedligeholde relationer.[13] Denne tendens vil jeg også mene, at man ser på de sociale medier, hvor den hashtagaktivistiske gruppes distance og abstrakthed forårsager, at et vedvarende engagement ikke nødvendigvis opretholdes, hvis aktivismen udelukkende forekommer online via hashtags.

¶10 Afstanden mellem menneskene og de sociopolitiske områder betyder også, at individerne ikke nødvendigvis har noget på spil og derfor kan hoppe fra det ene emne til det andet uden at forpligte sig. Denne konsekvensløse deltagelse fra en sikker afstand gør, at opslagene forbliver handlingsløse bekendtgørelser, hvor reelle aktive handlinger og definitive valg kan udsættes. Ved konstant at forholde sig passivt, distanceret og udsvævende til omverdenen på en måde, der hverken forpligter sig helt til det ene eller det andet standpunkt, så kan hashtagaktivismens deltagere risikere at befinde sig i en tvetydig tilstand, som lader alting bestå på samme måde, som Kierkegaard mente, at pressen gjorde i hans samtid.[14]

¶11 Hvis hashtagaktivismen er ledsaget af aktive valg og deltagelse med vægt på organiseringen af demonstrationer og synlig reel aktivisme, vil jeg mene, at den potentielt kan være med til at frembringe en diskursiv politisk tilsynekomst, hvor individets selvrealisering og bevægelsernes sociopolitiske mål er sammenhængende, men er den i stedet passiv, kan det også medføre, at der ikke manifesteres nogen meningsfuld selvrealisering. I hashtagaktivismen er passiviteten tydeligst fremstillet ved, at man distanceret kan bekendtgøre sine meninger, men at dette ikke er ensbetydende med, at man forpligter sig til at melde sig ind i en organisation eller på anden måde realiserer en subjektiverende tilsynekomst gennem aktive handlinger. I modsætning til det påkrævede engagement og medansvar i en politisk organisation, så behøver den enkelte i hashtagaktivismen ikke at forpligte sig på at færdiggøre noget, men kan i stedet udsvævende flakke rundt imellem forskelligt indhold. Problemet ved ikke at tage endegyldige valg og beslutninger er med Kierkegaards egne ord, at "naar man ikke vælger absolut, da vælger man kun for Momentet, og kan desaarsag i næste Øieblik vælge noget Andet".[15] Et eksempel på dette kunne man se med 2020-kampagnen *#deldinskam*, hvor minoritetskvinder i Danmark beskrev deres oplevelser med skam og den sociale stigmatisering, som medfølger. Problemet er naturligvis ikke budskabet, men derimod, at kampagnens opslag forbliver passive recitativer, hvorigennem problematikkerne opretholdes, ved at konkrete handlinger kontinuerligt udsættes. De deltagende reduceres derved til indsunket at være hinandens tilskuere for en kort stund, da deres fokus konstant bliver bombarderet med nye opslag, der skal tages stilling til. Vi kender det sikkert alle, når vi læser et opslag på de sociale medier og måske endda belønner det med et like eller en kommentar, for derefter at se det forsvinde og blive glemt i den evindelige sværm af nye opslag, som alle ligeligt kæmper om vores opmærksomhed.

¶12 Et andet problem er, at hvem som helst på de sociale medier ligeligt kan udtrykke sig om hvad som helst uanset deres reelle intentioner. Et eksempel på det så vi ved *#blackouttuesday*, som var en slags symbolsk support til *#blacklivesmatter*, hvor diverse brugere udskiftede deres profilbillede med såkaldte "black squares". Ved at sænke de kvalitative deltagelseskrav til at blot kortvarigt at udskifte sit profilbillede med en sort firkant håbede *#blackouttuesday*-bevægelsen på at mobilisere en kvantitativ stor opbakning til deres sag. Hashtagaktivisme udelukker naturligvis ikke, at man engagerer sig i sociopolitiske kampe og protester uden for de sociale medier, men hvis ens idé om aktivisme udelukkende består af konsekvensløse udspil, fremstår det mere som performative og tomme bekendtgørelser end autentiske solidaritetsproklamationer. Denne form for ensidig repræsentativ opbakning demoraliserer mennesket, da det muliggør en evindelig udsættelse af beslutningstagen og handling. Hvad, der dog er endnu værre, er, at personer og virksomheder uden nogen oprigtig tilknytning til bevægelsernes indhold kan bruge de slækkede krav til at promovere sig selv, hvilket man kunne se med L'Oreals *#blackouttuesday*-opslag, hvor sloganet "Speaking out is worth it", fremstod mere som markedskampagne end aktivisme.[16]

¶13 Hvis alle ligeligt kan deltage uafhængig af deres intentioner, bevirker det, at alle bekendtgørelser nivelleres til at være lige lidt værd. Derved reduceres alle opslag og kommentarer til en ensartet kvantitativ værdi. Resultatet af dette er, hvad Kierkegaard kalder "publikumstilværelsen": en fantomagtig tilstand, hvori alt subjektivt indhold er nivelleret til en samlet abstrakt helhed, som konkret ikke udgør nogen subjektive enkeltpersoner, men derimod en kvantitativ, objektiv og konform masse.[17] I *En Literair Anmeldelse* beskriver Kierkegaard tilstanden som "den negative Eenhed af Individernes negative Gjensidighed", hvilket i forhold til hashtagaktivismen vil sige, at til trods for at fremstå som en samlet helhed af individer, så fortæres både gruppens kollektive enhed

og enkeltpersonens subjektive individualitet i den abstrakte fremmedgørelse.[18] Han beskriver videre publikummet som "den egentlige Nivellerings-Mester, thi naar der nivelleres tilnærmelsesviis, nivelleres der ved Noget, men Publikum er et uhyre Intet".[19] Dette betyder, at i modsætning til de politiske bevægelsers helhed bestående af konkrete subjekter, så forholder mennesket sig via medierne til en abstrakt og repræsentativ helhed med et konkret intet, der ligeligt nivellerer og anonymiserer de deltagende. Kierkegaard anså medierne for at fremdyrke denne tilstand, hvori de enkelte mennesker, i stedet for at tage stilling til omverdenen ud fra sig selv som konkrete individer, danner deres meninger og overbevisninger i overensstemmelse med publikummets massekultur. Publikummet kommer på denne måde til at opføre sig som et socialt politi, som sørger for, at ingen træder uden for helhedens retningslinjer. Derved kvæles individets subjektive stillingtagen og konkrete beslutninger, som ifølge Kierkegaard ligger til grund for det enkelte menneskes autentiske selvrealisering.

¶14 Noget lignende kan ses på de sociale medier, hvor hashtagaktivismen i højere grad sætter sin lid til en kvantitativt stor mobilisering via det nummererede antal delinger og likes end en deltagelse, hvor et mere kvalitativt indhold kan komme til udtryk. Deltagelsen i hashtagaktivismen bliver på denne måde både anonymiseret og objektiveret, da alle de individuelle, subjektive og konkrete enkeltpersoner udjævnes og indordner sig opretholdelsen af publikummets flertalsmentalitet. Kierkegaard skriver, at "[s]om aandløs bestemmet er Mennesket blevet en Talemaskine, og der er intet til Hinder for at han kan lære ligesaa godt en philosophisk Ramse som en Troesbekjendelse og et politisk Recitativ udenad".[20] På samme måde indebærer hashtagaktivismen en ensartet og uhåndgribelig deltagelse, hvor kampen imod social ulighed reduceres til udenadslærte principper. Derved drager man ikke sine egne personlige konklusioner, men henter dem fra publikummets kollektivt præfabrikerede

indhold. Denne indordnede enighed med publikummet gør, at de deltagendes subjektive indhold udebliver fra de hashtagaktivistiske opslag, således at de står tilbage med akkumulerede og udenadslærte annoncer så blottet for personlighed, at de ikke kan genkende sig selv i dem.[21] Hashtagaktivismen kan derved bevirke en objektiverende fremmedgørelse, fordi individernes personlige indhold udlignes til det samme i publikummets ensartethed. Både de politiske bevægelser og hashtagaktivismen er kollektivt forenet i kraft af massebevægelsernes fælles idéer. Hvis hashtagaktivismen har tilstrækkelig gennemslagskraft ved for eksempel at mobilisere og iscenesætte lokal gadeplansaktivisme, er jeg også overbevist om, at den kan være vellykket, da idéerne både kan styrke gruppens helhed og enkeltpersonernes individualitet. Forskellen er dog, at hvor mennesket i den politiske bevægelser indgår med en ideel fjernhed, der bevirker en autonomi, således at den enkeltes individualitet ikke opsluges af gruppen, så er faren med en aktivisme, der hovedsagelig foregår online gennem opslag og hashtags, at deltagelsen kan blive så abstrakt, passiv og udenadslært, at gruppens kollektive idégrundlag og indhold som helhed løsrives fra alle enkeltpersonerne. Dermed ender onlinebevægelsens helhed med at operere uafhængigt af alle de deltagende individer som et detacheret nivellerende fantom.

¶15 Alle nivelleringens momenter gør, at de menneskelige gensidige forhold i hashtagaktivismen medieres på en måde, som gør, at de deltagende forholder sig til publikummets massekultur i stedet for deres eget individuelle selvforhold. Ud over at gøre dem distancerede og passive, så bevirker hashtagaktivismens nivellering også, at deltagelsen bliver så repræsentativ og anonym, at selvet ikke kan manifestere sig selv konkret og subjektivt. Naturligvis lever mennesker ikke udelukkende gennem de sociale medier, men vil i stedet veksle mellem en online og offline tilstedeværelse. Kierkegaard skriver også, at mennesket fremtræder som et bestemt individ og derved ophører som en del af det anonyme publi-

kum, så snart det fratræder mediernes indflydelse.[22] Individets autentiske selvrealisering som et konkret individ eksisterer altid som en mulighed uden for publikummets sfære. På samme måde skal de sociale mediers nivellering af den subjektive tilsynekomst heller ikke forstås som en permanent tilstand for hashtagaktivismens deltagere. Derimod er publikummets nivellering mere en faktor, der kan begrænse og delvist underminere deres kontinuerlige selvrealisering, hvis de gentagende vælger den over det autentiske selvforhold. Jeg er overbevist om, at Kierkegaard ville give mig ret i, at hvis mennesket skal manifestere sig selv autentisk, så skal det væk fra tastaturet og skærmens glød og ud i den konkrete verden og mere endegyldigt foretage valg. Kierkegaard var ikke en politisk tænker, men om den politiske forening skrev han alligevel følgende:

¶16 Naar Individerne (hver især) væsentligen i Lidenskab forholde sig til en Idee, og derpaa i Forening væsentligen forholde sig til den samme Idee: saa er Forholdet det fuldendte og normale. Forholdet er individuelt udsondrende (hver har sig selv for sig selv) og ideelt forenende.[23]

¶17 Med den lidenskabelige politiske organisation er det med Kierkegaards egne ord muligt for den enkelte at forholde sig til fællesskabet, samtidig med at man forholder sig til sig selv. I forbindelse med selvrealiseringen og politisk aktivisme mener jeg, at hashtagaktivisme, til trods for at kunne mobilisere tilslutning og diskurs, i sig selv ikke er nok. Fordi en subjektiverende tilsynekomst og selvrealisering er forbundet med konkret stillingtagen og beslutninger både som gruppe og som enkeltperson, vil jeg mene, at man som aktivist lidenskabeligt bør engagere sig i lokale sociopolitiske organisationer, debatter og demonstrationer. På denne måde er individets selvrealiseringen og kampen for lighed og retfærdighed to sider af samme sag, og man kan forholde sig både til organisationen helhed og sig selv som individ.

Noter

1. Bridget Tombleson & Katharina Wolf, “Rethinking the Circuit of Culture: How Participatory Culture has Transformed Cross-Cultural Communication”, *Public Relations Review* 2017, 43 (2016): 15.
2. Søren Kierkegaard, *En Literair Anmeldelse* (København: Gyldendal, 2017), 86.
3. I stedet for at betragte de sociale medier via Heideggers “Das Gestell”, hvor teknologiens essens består i at indramme og reducere mennesket og det værendes totalitet (Martin Heidegger, “The Question Concerning Technology”, *Martin Heidegger: Basic Writings* (San Francisco: Harper Collins, 1993), 308–309), vil jeg foreslå Peter-Paul Verbeeks teknologiske mediering, hvilket er en post-fænomenologisk tilgang, der redegør for, hvordan de teknologiske praksisser gensidigt konstituerer relationerne mellem mennesket og omverdenen (Peter-Paul Verbeek, *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things* (Chicago: The University of Chicago Press, 2011), 3–4).
4. Min forståelse af hashtagaktivisme som et forsøg på politisk subjektivering, der sammenfletter aktivismen med en mere eksistentialistisk selvrealisering, trækker på post-marxistiske teorier som Chantal Mouffes demokratiske og diskursive protest mod hegemonisk undertrykkelse (Chantal Mouffe, *The Return of the Political* (London: Verso, 2005), 20–21) og Jacques Rancières mere antagonistiske suspendering af samfundets oligarkiske orden via folkets tilsynekomst som politiske aktører (Jacques Rancière, “Introducing Disagreement”, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities vol. 9*, 3 (2004), 5–6).
5. Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Døden* (København: Lindhardt og Ringhof Forlag, 2017), 35.
6. Kierkegaard, *Sygdommen til Døden*, 15–17.
7. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Åndens fænomenologi* (Gyldendal, 2006), 127–128.
8. Kierkegaard, *En Literair Anmeldelse*, 88–89.
9. Kierkegaard, *En Literair Anmeldelse*, 80.
10. Kierkegaard, *En Literair Anmeldelse*, 88.
11. Kierkegaard, *En Literair Anmeldelse*, 61.
12. Kierkegaard, *En Literair Anmeldelse*, 61–62.
13. Kierkegaard, *En Literair Anmeldelse*, 61–62.
14. Kierkegaard, *En Literair Anmeldelse*, 74–75.
15. Søren Kierkegaard, *Enten-Eller, anden del* (København: Gyldendal, 2013), 163.
16. L’Oréal Paris USA (@LOrealParisUSA), *Twitter*, 1. juni 2020, https://twitter.com/LOrealParisUSA/status/1267449907880824832.
17. Kierkegaard, *En Literair Anmeldelse*, 86–87.
18. Kierkegaard, *En Literair Anmeldelse*, 81.
19. Kierkegaard, *En Literair Anmeldelse*, 86.

20. Søren Kierkegaard, *Begrebet Angest* (Frederiksberg: SK Books, 2014), 153.

21. Mange af Kierkegaards argumenter fra *En Literair Anmeldelse* minder om sociologen Georg Simmels begreb om "objectified spirit", der beskriver hvordan den subjektive menneskelige dannelse kan blive bremset og erstattet af de anonyme objektive bevægelsers hastighed og udstrækning (Georg Simmel, The Philosophy of Money (Abingdon: Routledge, 2011), 487).

22. Kierkegaard, *En Literair Anmeldelse*, 88.

23. Kierkegaard, *En Literair Anmeldelse*, 61.

Stum tvang

En marxistisk undersøgelse af kapitalismens økonomiske magt

Søren Mau

En kommentarserie i forbindelse med udgivelsen af Søren Maus Stum tvang *(Klim, 2021) og den omfattende offentlige debat, den har igangsat.*

Stum tvang *udfolder en marxistisk læsning af kapitalismens økonomiske magt og dens forbindelse til nutidige problemstillinger om kønnenes ligestilling, klimakrise samt individuel og samfundsmæssig selvbestemmelse.*

Artikelserien afspejler den tematiske bredde gennem svar, kommentar og kritik fra flere teoretiske perspektiver, der sammen bidrager til at belyse det afgørende spørgsmål om kapitalismens væsen og fremtid.

Hvorfor er den bog ikke til at komme uden om?

Susanne Possing

30. november 2021

Allerede få uger efter udgivelsen var det første oplag udsolgt, og bogen har skabt debat i alle større medier – fra venstre til højre i det politiske spektrum.[1] Hvorfor er der ingen vej uden om Søren Maus bog *Stum Tvang*?[2] Der er mange, men her er et par vægtige grunde:

¶2 Det er allerede i gang, men om godt og vel 10 år er jordkloden ubeboelig en hel masse steder, enten fordi der er for varmt, eller fordi der er for vådt. Eller fordi der er for koldt. Også her i vores danske andedam bliver der kamp om pladserne. Klimakrisen er over os.

¶3 Samtidig trænger en ny bølge af feminisme frem overalt i verden. Kvinder – og køn i forskellige aftapninger – finder sig ikke længere i mere pis. Med stadig større selvbevidsthed insisterer de ikke alene på deres del af kagen, men også på deres ret til at sætte mændene og – ikke mindst i visse *#MeToo*-tilfælde – magten stolen for døren. Det får til gengæld en del herrer m/k til at råbe vagt i gevær – både dem med og dem uden magt: Hvad er der snart tilbage til os? Kønskampen raser.

¶4 Endelig, sorte og andre ikke-hvide i både Nord og Syd bliver mere og mere bevidste om deres retmæssige plads i verden og prøver derfor at (gen)indtage den med stadig større stamina. I den vestlige verden er *Black Lives Matter* pænt populær, liberale er mere lydhøre end længe, samtidig med at en del af de sammes regeringer raver mere eller mindre rådvilde rundt. I Syd bliver sorte borgere, der vil høres, mødt med tåregas og militær. Demokratiet har det ikke særlig godt.

¶5 Hvad stiller vi op? Og hvordan skal vi forstå de mange stemmer og ikke mindst de mange lag i de forskellige kriser? Hvordan bliver vi frie?

Teorien og den rodede virkelighed

¶6 DET ER OVERHOVEDET IKKE NEMT. MEN ÉN TING ER SIKKER: Djævelen ligger i detaljen. Vi har brug for *hands on*-viden om magtens veje og vildveje. Og vi har brug for helt konkrete analyser af, hvad der foregår. Det er her Maus bog, *Stum tvang*, kommer ind i billedet.

¶7 Hvad for noget? vil nogen indvende. En teoretisk moppedreng på over 300 sider, som vil "forsøge at etablere en teori om de magtformer, der kan udledes af den kapitalistiske produktionsmådes væsensbestemmelser".[3] En bog, som hævder, at det "rent analytisk er muligt at isolere og identificere de kernestrukturer, der gør kapitalistiske samfund *kapitalistiske.*" Hvordan kan sådan en teoretisk undersøgelse hjælpe os til at forstå de spørgsmål, jeg taler om her?

¶8 Det er noget af det skønne ved Maus bog. At han kan se forskel på den teoretiske abstraktion og den historisk konkrete analyse. At han på én og samme gang insisterer på at grave efter "kapitalismens ideale tværsnit" som teoretisk abstraktion og samtidig fastholder, at dette "ikke indebærer en påstand om, at der faktisk findes sådan noget som en kapitallogik, som opererer uafhængigt af sin specifikke sociale kontekst".[4]

¶9 I sit teoretiske ærinde tillader Mau sig at se bort fra den rolle, ideologi og vold spiller i opretholdelsen af kapitalistiske produktionsforhold. Han skriver: "Min påstand er altså *ikke* at kapitalismen udelukkende beror på stum tvang, eller at der er en historisk tendens til, at andre former for magt forsvinder eller træder i baggrunden. Den teori, jeg udvikler [...], har til formål at gøre os i stand til at se, at kapitalens magt er virksom, *selv når den ideologiske og voldelige magt er fraværende*".[5]

¶10 Det centrale i Maus projekt er påvisningen af, at kapitalismen som produktionsmåde fratager mennesker kontrollen over deres eget liv – om vi mennesker vil det eller ej. Hans teoretiske undersøgelse sigter på at vise karakteren og omfanget af de betingelser, vi er oppe imod, hvis vi vil afskaffe denne tvang og nærme os et samfund, hvor det er individer-

nes bevidste handlen, ikke kapitalen, der regulerer det samfundsmæssige liv.

¶11 Det er karakteristisk, at Mau ved afslutningen af sin undersøgelse konkluderer: “Kampen mod kapitalens dødsmaskineri finder *ikke* sted i et teoretisk laboratorium, hvilket betyder, at kampen aldrig konfronterer den stumme tvang, som den beskrives i denne bog. I dén rodede virkelighed som kampe finder sted i, er kapitalens økonomiske magt altid viklet ind i voldelig og ideologisk magt, samt sociale former, logikker og dynamikker, der ikke stammer fra kapitalformen”.[6]

¶12 Og han fortsætter: “Vi skal altid huske på, at teorier udviklet på et højt abstraktionsniveau ikke kan og ikke bør give svar på spørgsmålet, om hvad der skal gøres – men også at det ikke betyder, at sådanne teorier er politisk ubrugelige”.[7]

¶13 Vi har brug for dem, fordi de er relevante i den praktiske bestræbelse på at lægge kapitalens verden i graven: “Det, som teorier som den, jeg har udviklet i denne bog, imidlertid *er* i stand til, er at udvikle begreber, der kan bruges på lavere abstraktionsniveauer med henblik på at producere strategiske analyser af konkrete kamparenaer”.[8]

Hvorfor er det kvinder, der befolker det sted udenfor?

¶14 LAD OS TAGE ET EKSEMPEL. PÅ NIVEAUET FOR ANALYSEN AF DEN stumme tvang peger Mau på, hvordan kapitalens magt altid er en form for dominans, fordi den beror på adskillelsen mellem evnen til at arbejde og betingelsen for realiseringen af denne evne. Han vil hellere tale om *proletarer* end om *arbejdere*, “fordi det ikke er alle, hvis overlevelse afhænger af kapitalen, som arbejder. Det, der definerer den proletariske position, er ikke arbejde, men den radikale spaltning mellem livet og dets betingelser”.[9] Vi er nægtet adgang til produktionsmidlerne, men vores overlevelse er, via markedet, bundet til samme.

¶15 Derfor, på grund af denne enhed af adskillelse og forbindelse, behøver den herskende klasse ikke at bruge vold for at presse merarbejde ud af arbejderne. Og her tager Mau Karl Marx i ed: "Den frie arbejder må [...] selv opretholde forholdet, da hans egen og familiens eksistens afhænger af, at han vedvarende fornyer salget af sin arbejdsevne til kapitalisten".[10] Der er altså *no way out* – vi går "frivilligt" hen og sælger vores arbejdskraft.

¶16 Men – og nu begynder det at blive spændende – ikke alle proletarer sælger deres arbejdskraft, og samtidig er der mange af dem, der gør, som *også* arbejder uden for lønforholdet og dérude udfører arbejde, som er samfundsmæssigt nødvendigt. Mau viser, hvordan kapitalismen indfører en historisk unik opdeling af produktion af varer og reproduktionen af arbejdskraften, "en opdeling hvor proletarkvinder blev tvunget til at udføre alt det ulønnede og usynliggjorte arbejde, uden hvilket det kapitalistiske system straks ville kollapse".[11]

¶17 Bogen går i dybden med den spaltning og diskuterer den nyere feministiske forskning, der går under betegnelsen *social reproduktionsteori.* Ligesom nogle af dens repræsentanter spørger Mau: Hvorfor er det kvinder, der befolker det sted uden for kapitalens umiddelbare kontrol, dér hvor arbejdskraften reproduceres, hvor der laves husarbejde og øves omsorg for børn og mænd? Er der en nødvendig sammenhæng mellem produktionsmådens spaltning af produktion og reproduktion og kvindernes lavere placering i det kønnede hierarki? Men han spørger også: Hvad kan vi overhovedet sige om kapital og køn på dét abstraktionsniveau?

¶18 Svaret er: *not much.* Jeg skal ikke gå i detaljer her, men Mau viser, hvordan diskussionen ofte ender i noget "begrebsligt rod", og at flere forfattere bidrager til forvirringen ved ikke at skelne mellem forskellige abstraktionsniveauer. Med Cinzia Aruzza søger Mau at fastholde dialektikken: "Kønnet undertrykkelse er ikke nødvendig for kapitalismen i

betydningen 'en logisk forudsætning', men den *er* nødvendig i den forstand, at kapitalismens historiske eksistens har medført, at kønnet undertrykkelse er blevet en 'nødvendig konsekvens' af kapitalismen."[12]

¶19 Det er ikke mindst Maus fortjeneste at pege på, hvordan det skjulte, men virkelige anliggende i de nyere teoretiske forsøg på at koble feminisme og marxisme er af *politisk* natur. Kan man som feministisk-marxistisk teoretiker tilvejebringe et "stærkt grundlag for kritikken af tendensen blandt (visse) marxister til at nedprioritere kampe om køn ud fra et snæversynet ideal om revolutionære kampe",[13] har man sin ryg fri. Således betrygget kan man vise – ja, jeg fristes næsten til at sige retfærdiggøre – at den feministiske kamp er "god nok", det vil sige, at den som kamp mod kønnet undertrykkelse er en naturlig del af en antikapitalistisk strategi.

¶20 Men den går ikke. Besværgelsen af den nødvendige forbindelse mellem kapitalisme og kvindeundertrykkelse tager i alt for mange tilfælde over lige dér, hvor den konkrete analyse skulle begynde. Med rette understreger Mau: "Hvor meget vi bør stræbe efter at fusionere de begrebsapparater, vi undersøger kapitalen og kønnet igennem, afhænger af, *hvad* vi vil undersøge, det vil sige det afhænger af det specifikke *analyseobjekt*, samt hvilke *aspekter* af dette analyseobjekt vi er interesserede i, og hvilket *abstraktionsniveau* analysen opererer på".[14] Mau sætter dermed også spørgsmålstegn ved ideen om, at politiske strategier umiddelbart kan udledes af abstrakt teori: "Kampe mod kønnet undertrykkelse er vigtige, fordi de netop er *kampe mod undertrykkelse* – ikke fordi de er logisk forbundet til kapitalformen".[15]

¶21 Hvis vi derimod skal forstå, hvordan "kapitalismen hviler på og forstærker kønnet undertrykkelse", bør det derfor analyseres "på et lavere abstraktionsniveau, hvor historisk specifikke kønssystemer inddrages", hvor man inddrager "en teori om køn, der kan forklare, hvorfor den

kapitalistiske adskillelse af aktivitetssfærer har en tendens til at overlappe med et binært og hierarkisk system af kønsforskelle".[16]

Lønarbejde og kapital og hierarkiet mellem kønnene

¶22 LIGE PRÆCIS. MAU GØR DET IKKE I BOGEN HER, MEN DET ER DER andre, der gør. Den tyske socialpsykolog og feministiske kritiker Regina Becker-Schmidt har været skelsættende, bl.a. med sit begreb om *kvindernes dobbelte samfundsmæssiggørelse* (som refererer indirekte til Marx' begreb om det samfundsmæssiggjorte arbejde).[17] Becker-Schmidt har baggrund i både Marx' kritik af den politiske økonomi, i psykoanalysen og i en feministisk, kritisk læsning af Adorno og Horkheimer.

¶23 Hun har bl.a. undersøgt det, hun kalder ambivalens-erfaringer hos fabriksarbejdende mødre, og har vist, hvordan den måde, kvinderne orienterer sig i begge erfaringsområder, sker gennem en *mangelerfaring,* og fordi mulighederne for at tilfredsstille deres behov i og mellem de adskilte sfærer er begrænsede og modsætningsfyldte: Hver sfære taget for sig er under de herskende betingelser urimelig og kritisabel. Isolation og manglende anerkendelse hér, umenneskelige arbejdsbetingelser dér, børn, der kræver god tid hér, arbejdsgivere, der beder dig humme dig dér.

¶24 Med sin viden fra Marx' værditeori kan Becker-Schmidt fastslå, hvordan kvinderne er *dobbelt* underlagt den samfundsmæssiggørelse, som kapitalens valoriseringstvang ikke kan eksistere uden. Det foregår i grove træk sådan her: Lønarbejdet er en livsnødvendighed for flertallet i befolkningen. Men den, der ikke kan hævde sig på arbejdsmarkedet, marginaliseres. Enhver form for arbejde, der ikke har nogen markedsværdi, regnes ikke for noget i en samfundsstruktur, hvor profitorienteret virksomhed har forrang.

¶25 Men her gemmer sig et paradoks, især for kvinderne. For uden for markedet og pengeøkonomien ligger husarbejdet og omsorgen og andre former for socialt nødvendig virksomhed. Kvindernes arbejde er samfundsmæssigt nødvendigt, men det er gemt væk som privat og fraskriver sig dermed den værdi, som ellers, formidlet via markedet, tilkender lønarbejdet pris og social anerkendelse.

¶26 Vi kender det, historien viser det: Hvor kvinden påtager sig hus- og børnearbejdet, kommer hierarkiet mellem betalt og ubetalt arbejde den lønnede, mandlige partner til gode. Det er ham, der tæller, ikke hende.

¶27 I det borgerlige, kapitalistiske samfund gælder altså ikke kun det særlige forhold mellem lønarbejde og kapital som samfundsmæssiggørende princip, det gør også det hierarkiske kønsforhold. Begge omfatter alle medlemmer af samfundet. Men for kvinder betyder den dobbelte samfundsmæssiggørelse noget andet end for mænd – objektivt, på niveauet for udnyttelsen af deres arbejdskraft og deres evner som mødre og hustruer – og subjektivt, på niveauet for deres muligheder for at opnå anerkendelse og tilegne sig verden.

¶28 Kvindernes arbejdskraft bliver ikke kun udnyttet som vare i lønarbejdet, men også som gratis i reproduktionssfæren – og dér, hvor kvinderne aflønnes, sker det til en lavere værdi. Den centrale modsigelse, der således historisk har kendetegnet kvindernes dobbelte samfundsmæssiggørelse, består i, at selve deres integration i samfundet sker gennem segregation og deklassering qua kønnet.[18]

¶29 Det er muligvis ved at ændre sig lidt nu, i ligestillingens tidsalder. Kapitalen har sniffet fordelene ved kvindelig arbejdskraft, og der er brug for nogen til at tage over derhjemme. Reproduktionssfæren er under tiltagende pres nu, hvor det klassiske arrangement mellem forsørger og husmor er mærkbart eroderet. I den såkaldt tredje verden er det uuddannet, billig, overvejende kvindelig arbejdskraft, der klarer grejerne, når mor er på arbejde; i Europa bliver stadigt flere af middelklassens hus-

holdninger til arbejdspladser for betalt indvandrerarbejdskraft.[19] Samtidig med, at kravet om mænd på barsel vinder indpas.

¶30 Uanset om det er manden eller kvinden, der må blive hjemme, skal det reproduktive arbejde udføres. Deklasseringen reproducerer sig nu i forholdet mellem den udearbejdende mor og den betalte hushjælp: Middelklasse-moderen ophøjes til lønnet, anerkendt arbejdskraft, mens den uuddannede sorte hushjælp for ringe betaling og uden for markedet sørger for det nødvendige. Men grundkonflikten og magtforholdet mellem den markedsformidlede og den privat organiserede reproduktionsproces består – og peger på, hvordan de historisk udviklede former for patriarkalsk herredømme, om end tilslørede, fusionerer med kapitalistiske interesser.[20] Hvor manden – trods manglende samfundsmæssig anerkendelse – begynder at tage det generative omsorgsarbejde på sig, åbner der sig nye kampzoner, og vi kan opleve alvorlige sprækker i det gængse hierarki mellem kønnene.

Den globale kapitalisme og kvinder i Syd

¶31 HER TIL SIDST, NU VI ER VED DET MED LIGESTILLINGEN. JEG HAR lavet aktionsforskning i Nicaragua, Honduras, Sydafrika, Zambia og Uganda. Og jeg har set, hvordan Verdensbanken og andre vestlige fortalere for den globale kapitalisme i vækstens navn instrumentaliserer ligestilling i tredje verden med forslag, der skal fremme kvinders deltagelse på arbejdsmarkedet, i det offentlige liv og som forbrugere. Husarbejde og den rolle, kvinder har i reproduktionen, anses for en byrde, kvinderne bør befries for.

¶32 Dét er vand på *mainstream*-feminismens mølle. Men når man kender til analyser som Becker-Schmidts og dén her i Maus bog, udrustes man med begreber, der gør det muligt at gennemskue bedraget og se, hvordan dén ligestilling reproducerer kønshierarkierne og nedvurderingen af kvindearbejdet i familien, præcist som vi kender det fra vores del af ver-

den. Og man kan forstå, hvordan man med blinde, neokolonialistiske tiltag kører råt og brutalt hen over hele det spektrum af reproduktion af liv, beskyttelse af naturressourcer, slægtens opretholdelse og ceremonielle forpligtelser, som kvinder i tredje verden er hovedansvarlige for, når det kommer til fødsel, rituelle indvielser, begravelser og lignende.

¶33 Det sidste reagerer kvindelige småbønder, jeg har arbejdet med, kraftigt imod, fx med krav om at blive hørt som både producenter og omsorgsgivere. Og lige nu er klimaaktivister i Syd, bl.a. unge kvinder i Uganda, i gang med at kalde til aktioner for at beskytte den jord, de ved deres familier skal leve af. De planter træer, kører kampagner i landsbyerne, går på Twitter med krav om forbud mod plastik. Og de kalder til "kamp mod systemet" og arrangerer *Fridays for Future* og andre strejker for klimaet.

¶34 I mine øjne er de kvindelige småbønder og de unge kvinder i Syd kommunister i den forstand, Mau allerede talte om i en artikel i *Dagbladet Information* i 2017. Her skrev han: "For Marx var kommunisme ikke et ideal, der skulle realiseres, men en bevægelse, en proces. Kommunisme er at kommunisere, altså at fællesgøre – at sabotere kapitalens universelle privatisering og erstatte virksomheder og stater med frie fællesskaber, der giver menneskene kontrollen over deres fælles liv."[21]

Noter

1. Søren Mau, "Kritikken af 'Stum tvang' viser, at de borgerlige ikke længere evner at forsvare kapitalismen", *Dagbladet Information*, 21. oktober 2021.
2. Søren Mau, *Stum tvang. En marxistisk undersøgelse af kapitalismens økonomiske magt* (Aarhus: Forlaget Klim, 2021). Herefter forkortet *ST*.
3. *ST*, 29.
4. *ST*, 30.
5. *ST*, 32.
6. *ST*, 306

7. *ST*, 306.
8. *ST*, 306.
9. *ST*, 133.
10. Karl Marx, *Resultater af den umiddelbare produktionsproces* (Aarhus: Modtryk, 1974), 71 (citeret fra *ST*, 143, oversættelse tilpasset af Søren Mau).
11. *ST*, 155.
12. Cinzia Aruzza, "Logic or History? The Political Stakes of Marxist-Feminist Theory", *Viewpoint Magazine*, 23. juni 2015, https://viewpointmag.com/2015/06/23/logic-or-history-the-political.stakes-of-marxist-feminist-theory/.
13. *ST*, 167.
14. *ST*, 167.
15. *ST*, 168.
16. *ST*, 166.
17. Regina Becker-Schmidt, "Doppelte Vergesellschaftung von Frauen: Divergenzen und Brückenschläge zwischen Privat- und Erwerbsleben", i *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung, Theorien. Methoden, Empirie*, red. Ruth Becker & Beate Kortendiek (Springer, 2010), 65–74.
18. Gudrun-Axeli Knapp, "Zur widersprüchliche Vergesellschaftung von Frauen", i *Die doppelte Sozialization Erwachsener. Zum Verhältnins von privatem und beruflichem Lebensstrang*, red. Ernst-H. Hoff (München: Verlag Deutsches Jugendinstitut, 1990), 17–52.
19. Helma Lutz, *Vom Weltmarkt in den privaten Haushalt. Die neuen Dienstmädchen im Zeitalter der Globalisiering* (Opladen/Farmington Hills: Barbara Buderich, 2007).
20. Regina Becker-Schmidt, " 'Class', 'gender', 'ethnicity', 'race': Logiken der Differenzsetzung, Verschränkungen von Ungleichheitslagen und gesellschaftliche Strukturierung", i *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ehtnizität*, red. C. Klinger, G.-A. Knapp & B. Sauer (Frankfurt a. M.: Campus, 2007), 56–84.
21. Rune Lykkeberg & Søren Mau, "Kan Karl Marx bruges til noget som helst i dag? Her er de bedste argumenter for og imod", *Dagbladet Information*, 14. september 2017, https://www.information.dk/debat/leder/2017/09/kan-karl-marx-bruges-helst-dag-bedste-argumenter-imod.

Tvangsfri koordination er en illusion

Jeppe Druedahl

16. december 2021

Det grundlæggende økonomiske spørgsmål er, hvordan menneskeheden producerer og distribuerer de subsistensmidler og den omsorg, som er nødvendig for artens overlevelse. Det har til alle tider været en social proces: Nogen overlever uden at producere; dem, som producerer omsorg, har brug for subsistensmidler – og vice versa; og selve produktionen foregår aldrig isoleret. Mange menneskelige arbejdsprocesser kræver direkte samarbejde, og al produktion, der forudsætter arbejdsdeling, kræver en direkte eller indirekte koordination af forskelligartede produktionsprocesser.

¶2 Der er et utal af måder, hvorpå vi kan forestille os denne koordination, og hvor de fremkomne forbrugsmuligheder fordeles på tværs af personer og tid. Vi kan både studere den historiske udvikling og diskutere hypotetiske alternativer.

¶3 Logikken i den kapitalistiske koordination af produktionen er, at den igangsættes, hvis produktionsudgifterne er mindre end de forventede salgsindtægter; altså, hvis der er en profitmulighed. Logikken i den kapitalistiske fordeling af forbrugsmuligheder er, at adgangen til forbrugsmuligheder opnås ved at sælge en vare eller en service på markedet. For det store flertal kræver det, at de sælger deres arbejdskraft til den forhåndenværende løn.

¶4 Grundpåstanden i filosoffen Søren Maus nye bog *Stum tvang – en marxistisk undersøgelse af kapitalismens økonomiske magt* er, at denne markedsafhængighed fratager mennesker kontrollen over deres liv, hvilket præsenteres som et diktatorisk indgreb i vores frihed. Modsat slaven eller den livegne er tvangen ikke udtalt og personlig. Tvangen er tværtimod stum og upersonlig. Den økonomiske magt er i udgangspunktet hverken baseret på vold eller ideologi, men kan afledes direkte fra selve kapitalismens økonomiske struktur.[1]

¶5 Markedsafhængighed er bestemt en realitet. Maus store fortjeneste er, at han i sin analyse af kapitalismen folder den kendsgerning ud ved at videreudvikle Karl Marx' begreb om "stum tvang". Men samtidig er det vigtigt at se tvangsbegrebet i relation til det uundgåelige behov for koordination af produktionsprocesserne i et hvert samfund med udbredt arbejdsdeling. Og det er ligeledes vigtigt, at vi i en søgen efter kapitalismens økonomiske "ideale tværsnit", som Mau kalder sit analytiske greb, ikke bliver blinde for de modvirkende økonomiske og politiske tendenser, der som minimum også er en del af den virkeliggjorte, historiske kapitalisme.

¶6 I denne artikel vil jeg kritisere Maus analyse med udgangspunkt i spørgsmålet om koordinationsproblemet. Jeg argumenterer for, at markedets stumme tvang består i manglen på reelle alternativer for den enkelte, og at det er meget svært at forestille sig koordination i et samfund med udbredt arbejdsdeling uden en vis grad af tvang. Med andre ord: Forsiden af medaljen af kapitalismens stumme tvang er stum koordination.

¶7 Jeg fremhæver samtidig, at der er et stort mulighedsrum for en demokratiseret styring af økonomien, som drager nytte af denne stumme koordination til at opnå arbitrære politiske mål ved, at staten skaber, omformer og regulerer markeder og derved profitjagtens retning. Denne styring er dog begrænset af den type viden om fremtiden, som økonomiske modeller *ikke* giver os.

¶8 Endeligt slutter artiklen af med en diskussion af de tendenser i en kapitalistisk markedsøkonomi, der modvirker den ødelæggende tvang, som Mau alene fokuserer på, og som samlet set putter lodder i vægtskålen for en demokratisk styring af økonomien, som også gør brug af markeder.

Markeds- og planafhængighed

¶9 ÉT UDGANGSPUNKT FOR AT STUDERE KOORDINATIONSPROBLEMET er at tage udgangspunkt i de spørgsmål, der må opstå for ethvert organ, der fra et centralt hold skal koordinere et samfunds produktion, upåagtet om det gælder små produktionsenheder i et enkelt firma eller en kommune, eller store globale forsyningskæder. For enhver sådan samfundsplanlægger vil informations- såvel som incitamentsproblemet udgøre centrale økonomiske spørgsmål: Hvordan fremskaffes den nødvendige information om, hvordan forskellige produktionsprocesser udføres, hvad hvem er i stand til at gøre, og hvad hvem har brug for? Og hvordan sikres det derefter, at samfundets aktører har de fornødne moralske og økonomiske incitamenter til at følge den fastlagte plan? Bagved ligger videre det politiske spørgsmål om, hvordan den enkeltes selvbestemmelse og rettigheder sikres i en planøkonomi, hvor centraliseringen placerer stor beslutningskraft på få hænder.

¶10 Mau afviser at opridse et alternativ til kapitalismen. Han definerer sit projekt negativt som ophævelsen af tvang. Jeg mener dog, at det er nødvendigt at diskutere positive alternativer, for at undersøge alle dimensioner af selve tvangsbegrebet. Hvis den centraliserede planøkonomi, som traditionelt er blevet set som alternativet til kapitalismen, for eksempel fungerer gennem kommandoer, som *alle skal overholde*, så er det svært at se, at det ikke også indebærer en form for tvang.

¶11 Selv i en idealtilstand, hvor både principperne bag kommandoerne og deres indhold er vedtaget demokratisk, enten direkte enstemmigt eller indirekte gennem repræsentation, vil det enkelte individ stadig været underlagt tvang. For enten overholder individet kommandoerne og nyder resultatet af produktionen, eller også afvises kommandoerne, og dermed mister individet sin ret til forbrug. Alene dette tankeeksperiment gør det tydeligt, at det ikke nødvendigvis er det kapitalistiske marked selv, men nærmere individets mangel på et alternativ til at udfylde

sin rolle i produktionsprocessen, upåagtet om denne er defineret af en profitsøgende eller planøkonomisk koordination, som udgør den stumme tvang.

¶12 Vi kunne også forestille os, at planøkonomien fungerede ved at tilbyde individet en menu af muligheder med forskellige fordele og ulemper. På trods af valgmulighederne, ville man stadig være tvunget til at vælge fra den forhåndenværende menu. Vi kunne sige, at der ville være planafhængighed. I et markedssystem med priser udgør ens budgetmængde det mulighedsrum, man kan købe og sælge indenfor. De kapitalistiske markeders priser er igen kun medierende forhold. Bredden af *reale* valgmuligheder afgør, om vi er underlagt stum tvang.

At leve uden om markedet

¶13 I DISKUSSIONEN AF *STUM TVANG* HAR MAU OGSÅ SELV UNDERSTREget betydningen af reelle alternativer: Det afgørende for et reelt frit forhold til markedet er, ifølge Mau, at det reelt er muligt at leve et ordentligt liv uden om markedet; at alle fra fødslen er garanteret adgang til essentielle ting som ordentlig bolig, mad, medicin, uddannelse, lægehjælp osv., uden at skulle foretage køb og salg.[2] Efter ovenstående tankeeksperiment må dette princip videreføres til, at individet i en planøkonomi skal have krav på disse ting uden at skulle tilbyde en modydelse, før vi kan sige, at der ikke også her er en stum tvang og planafhængighed.

¶14 Jeg tvivler på, at det i praksis vil være muligt at garantere disse essentielle ting uden modydelser. Det samlede forbrug kan naturligvis aldrig overstige den samlede produktion, og en universel garanti af forbrugsmulighed uden et modsvarende krav til produktionsbidrag er derfor en åbenlys risiko. Alternativt må det garanterede forbrug være så ringe i forhold til det forbrugsniveau, man får ud af at deltage aktivt i planøkonomien, at det kun er en teoretisk mulighed at fravælge deltagelse i pro-

duktionen. At friheden skulle blive større, og tvangen mindre, ved at tilføje en valgmulighed, som ingen vælger, fremstår spøjst.

¶15 Helt parallelle overvejelser ville gøre sig gældende, hvis vi introducerer decentrale elementer i planøkonomien, hvor alle eller nogle økonomiske beslutninger tages lokalt. Det lader til at være den form for planøkonomi, Mau mest hælder til, når han i anden sammenhæng henviser til behovet for et opgør med både staten og markedet.[3] Rettigheder til subsistensmidler og omsorg må hænge sammen med pligter til at bidrage til fællesskabet. Decentralisering rejser derudover uundgåeligt spørgsmålet om, hvordan de decentrale enheder interagerer. Er der alligevel en vis grad af central planlægning? Eller skal det ske gennem forhandling? Hvad er forskellen så fra det til en egentlig markedsudveksling, udover fraværet af penge som clearings-middel?

¶16 Pointen med ovenstående diskussion er, at det selv på det abstrakte, analytiske plan, som Mau selvbevidst holder sin analyse på, ikke er klart, hvordan koordinationen af produktionsprocesser i et samfund kan finde sted uden tvang overhovedet. Det betyder ikke, at al tvang er lige, og at markedets uindskrænkede stumme tvang bare må accepteres. Det betyder heller ikke, at der ikke var en historisk periode, hvor hovedsagligt selvforsynende mennesker blev til lønslaver med et betydeligt element af tvang. Men det stiller spørgsmålstegn ved Maus påstand om, at vi må afvise en gennemgribende brug af markeder, *alene* fordi de altid vil involvere et element af tvang. For det argument afhænger af, at økonomisk koordination uden nogen form for tvang overhovedet er mulig.

Stum koordination

¶17 MARKEDETS FORDEL LIGGER I AT SØRGE FOR STUM KOORDINATION mellem enheder, hvor både *bottom-up*-samarbejde og *top-down*-planlægning kommer til kort. Markedets stumme tvang består i, at ændringer i priser og lønninger kommanderer rundt med varer og mennesker, men

samtidig spreder ændrede priser og lønninger også vigtig information. Det er forkert, når Mau påstår, at økonomer siger, at markedets udligningsprocesser *udelukkende* spreder information,[4] men pointen om, at markeder *også* spreder informationer, er central for at forstå, hvor svært det er at erstatte markeder med en anden koordinationsmekanisme, og derfor er den værd at udfolde.

¶18 Vi kan forestille os en situation, hvor en virksomhed opfinder en ny effektiv måde at anvende input X på. Der er nu brug for, at mere af input X bliver re-allokeret til virksomheden. Det sker gennem markedet ved, at efterspørgslen stiger og presser prisen opad, hvilket medfører, at mindre produktive virksomheder, der bruger input X, enten nedskalerer eller substituerer over til at bruge et andet input. Hvis input X er billigt i forvejen, så tyder det desuden på, at ingen endnu har fundet en god måde at bruge det på relativt til, hvor nemt det er at producere. Det vil give alle virksomheder både signal og incitament til at udvikle ny teknologi, som bruger netop dette billige input. Markedets udligningsprocesser leder inputs derhen, hvor de fører til størst mulig produktion og velbefindende, givet den eksisterende fordeling af betalingsvillighed og -mulighed. Det spreder information gennem kommandoer, og fremavler derigennem koordination.

¶19 Lad os nu forestille os, at input X er et enzym, der produceres af en virksomhed, og at en anden virksomhed finder en ny anvendelse enzymet i en vaccine. Hvis vaccinen har en stor efterspørgsel, vil der automatisk være mulighed for at producere meget af den, fordi vaccineproducenten kan og vil udkonkurrere anden efterspørgsel på enzymerne. Fordelen er, at der ikke behøves et planlægningsorgan til at vurdere, hvilke formål det er vigtigst, at den begrænsede mængde af enzymet går til.

¶20 Det er vigtigt at notere sig, at denne idealiserede beskrivelse af produktionen og anvendelse af enzymet kan finde sted samtidig med, at et

statsligt voldsmonopol håndhæver en patentlovgivning, der giver vaccineproducenten en eksklusiv produktionsret, og dermed en markedsmagt, som medfører en begrænsning af produktionen. Eller at virksomheden, som producerer enzymet, har markedsmagt og presser prisen højt op, eller skjuler vigtig viden om, hvordan enzymet virker, så vaccinen aldrig bliver udviklet. Eller at produktionen af enzymet faktisk er så miljøødelæggende, at det er prissat alt for lavt, i hvilket tilfælde det bedste ville være en anden type af vaccine. Ligeså kan produktionen finde sted i en situation, hvor potentiel efterspørgsel på vaccinen aldrig realiseres, fordi der mangler forbrugsmuligheder hos en eller flere befolkningsgrupper.

¶21 Til sidst i dette afsnit om markedet og planlægning skal det videre tilføjes, at disse størrelser ikke, selv på det hidtidige høje abstraktionsniveau, som vi har diskuteret det her på, kan forstås som et enten-eller. Detaljeret forudgående planlægning af produktionsprocessen er centralt for enhver kapitalistisk virksomhed, hvor fordelene ved stordriftsfordele konstant vejes op imod de bureaukratiske ulemper ved en større organisation.

¶22 Store, afgørende dele af menneskelivet falder også imellem det, som bedst planlægges centralt eller udveksles på et marked. Et købt eller planlagt venskab er ikke et venskab. Også i forholdet til vores kollegaer kan stram planlægning på den ene side og konkurrence og markedsliggørelse på den anden side begge være skadelige, både i sig selv for vores velbefindende og for produktiviteten, fordi det ødelægger samarbejdet.

Staten som samfundsplanlægger

¶23 I PRAKSIS ER STATEN I DAG DET TÆTTESTE, VI KOMMER PÅ DEN samfundsplanlægger, jeg indtil nu har omtalt i abstrakte vendinger. Det er derfor vigtigt at forholde sig til, hvordan staten spiller en afgørende rolle i at skabe, omforme og regulere markeder, og derigennem påvirke

den økonomiske udvikling, selvom der bliver ved med at være profitjagt og stum tvang. Samfundsplanlæggeren, som gør brug af markeder, står også over for informations- og incitamentsproblemer, og samlet set er det en konkret diskussion, hvad mulighedsrummet er, og hvad fordelene og ulemperne er ved forskellige tiltag. Det kræver i mange henseender kvantificering. Til det anvender økonomer modeller.

¶24 Ved at forsøge at forstå, hvordan løn, pris og profit bestemmes, bliver det også muligt at påvirke disse, og derigennem graden af stum tvang. Det er et enormt arbejde, som i sidste ende kræver psykologers viden om menneskelig adfærd, sociologer og antropologers indsigter i kultur og normer, politologers indsigter i institutioner, historikeres indsigter i kilder og kontekst, samt naturvidenskabelige indsigter i menneskelig teknologi og stofskiftet med naturen.

¶25 Økonomiske modellers styrke er den halve sandhed, at der intet nyt under solen er, mens deres svaghed er den lige så sigende halve sandhed, at historien aldrig gentager sig. Økonomiske modeller er lukkede systemer, men fremtiden er radikalt åben i den forstand, at den indeholder ukendte ukendte.

¶26 Det skaber problemer for enhver samfundsplanlægning, uanset om det sker direkte eller indirekte gennem markeder. Når økonomer løser en model for at vise, at markedsløsningen er efficient, gøres det typisk ved at vise, at en alvidende samfundsplanlægger ikke kan re-allokere inputs eller omfordele forbrugsmuligheder således, at bare én person stilles bedre, uden at mindst én anden stilles dårligere. Forsvaret for markedet sker med henvisning til, at det i praksis er urealistisk, at en samfundsplanlægger skulle kunne skaffe den fornødne information, især hvis vigtig information om tid og sted for den enkelte aktør kun kendes af ham eller hende. Markedsløsningen kræver ikke samme antagelse om centraliseret information.

¶27 Argumentet underbygges til tider med, at samfundsplanlæggeren har endnu sværere ved at skaffe den nødvendige information, fordi den tilgængelige information for hver individuel aktør, husholdning, virksomhed eller lokalt planlægningsorgan hele tiden ændrer sig, når det ukendte ukendte afslører sig selv. Den argumentation er dog tveægget. Når først det ukendte ukendte accepteres, må indsigter fra økonomiske modeller, som ikke indeholder dette, også forstås mere metaforisk. Og det gælder særligt, når det er modeller, hvor det antages, at hver enkelt aktør har enormt præcis information om fremtiden og automatisk har samstemmende forventninger dertil, hvilket overdriver markedets koordinerende evner.

¶28 I mine øjne er det ukendte ukendte både et argument for, at decentralisering af økonomiske beslutninger, uanset formen, er nødvendige for at skabe nok fleksibilitet, men at en vis grad af centralisering er nødvendig for at sikre en fælles ramme og understøtte stabiliteten, når det helt uventede sker. Økonomiske modeller spiller en afgørende rolle i forhold til at konkretisere vores logisk konsistente kvantitative forståelse af økonomiske dynamikker og mekanismer, men i økonomisk teori må man også erkende, at oversættelsen fra modeller til virkelig politik uundgåeligt indbefatter mere vævende kvalitative vurderinger og afvejninger.

Modvirkende tendenser

¶29 LAD OS GÅ VIDERE TIL SPØRGSMÅLET OM POLITISKE OG ØKONOMISKE modvirkende tendenser. Mau vælger i sin bog som sagt at fokusere på kapitalismens "ideale tværsnit", og ser derfor på den økonomiske magt fremfor voldelig og ideologisk magt. Staten behandles derfor kun marginalt, men italesættes som en magtfuld aktør, der har behov for en vis grad af selvstændighed, for at kunne gribe ind for at undgå kapitalismens selvdestruktion.[5] Fagforeninger omtales nærmest slet ikke. Det er et afgørende problem. Selvom jagten på profit altid er den altovervejen-

de drivkraft i kapitalismen, kan politiske beslutninger og faglig organisering i høj grad påvirke den retning, profitmotivet trækker.

¶30 Det sker direkte gennem subsidier og afgifter på forskellige produkter. Det sker gennem overenskomster og et social sikkerhedsnet, som gør, at virksomheden ingen arbejdskraft kan få, hvis de tilbyder en for lav løn eller for dårlige arbejdsforhold. Det sker gennem regulering af ejendomsretten, som begrænser, hvordan privat ejendom kan anvendes, hvad end det drejer sig om beskyttelse af lejere, medbestemmelse til ansatte eller noget helt tredje. Det sker gennem beskatning af formue, indkomst og forbrug, som omfordeler forbrugsmulighederne relativt til det, markedet skaber, og offentlig produktion, som direkte giver forbrugsmuligheder på lige vilkår. Eller det sker gennem præfordeling af de ressourcer, man træder ind på markedet med. Eller det gør ny teknologi tilgængelig for virksomhederne, hvilket påvirker vækstens retning.

¶31 I kapitalismens ideale tværsnit bør denne komplicerede relation mellem den organiserede arbejdskrafts magt og statens unikke rolle i det økonomiske system også fremgå. For den organiserede arbejdskraft og staten er ikke blot perifere størrelser i forhold til det kapitalistiske markeds profitmotiv, men direkte afgørende for udviklingen og resultatet af denne.

Jagten på andres profit

¶32 MAU LÅNER FRA ROBERT BRENNER DISTINKTIONEN MELLEM VERtikale magtforhold mellem arbejdere og kapitalister og horisontale magtforhold indbyrdes mellem kapitalister, og han omtaler konkurrence som den mekanisme, der "eksekverer" kapitalismens love.[6] I mine øjne holder han dog implicit fast i en arbejdsværditeoretisk ramme, hvor konkurrence kun omfordeler merværdien udtrykt som profitudligning. Han forholder sig aldrig til, hvad der bestemmer profitratens niveau og

kapitalafkastet, eller til, at kapitalisternes indbyrdes jagt på hinandens profit kan erodere profitgrundlaget som sådan.

¶33 Virksomhedernes horisontale konkurrence er en helt afgørende modvirkende tendens til profitjagtens ulighedsskabende tendenser. Når konkurrencen fungerer godt, vil virksomheder, der sælger dyrt, blive underbudt, og dem, som køber arbejdskraft billigt, vil blive overbudt. I moderne økonomisk teori skelnes derfor også mellem afkast på kapital og profit som sådan. Afkastet på kapital er det, som i princippet kan forklares af, at nogen har mulighed for at erstatte forbrug med en investering, som kombineret med egen eller andres arbejdskraft øger de samlede forbrugsmuligheder i fremtiden, og investeringen danner derfor grundlag for et afkast. Profit er her det yderligere afkast, som ikke tager udgangspunkt i, at nogen forbrugsmuligheder er blevet opgivet.

¶34 Jeg mener, at Mau groft undervurder den fremgang, menneskeheden har oplevet under kapitalismen, eller forsimplet affejer den som mulig udelukkende på baggrund af global ulighed og miljøødelæggelse, hvor virkelige disse ulyksaligheder end er. Maus analyser af konkrete spørgsmål om klima, globalisering og kriser til sidst i bogen fremstår også relativt banale og skitseagtige. De kan næsten bare koges ned til, at profitmotivet er skadeligt, uden at de modvirkende faktorer overhovedet forsøges analyseret. I en konkretisering af sine analyser vil Mau blive nødt til at forklare, hvorfor han fuldstændig ser bort fra de værktøjer, som den moderne økonomiske videnskab har udviklet til at forstå pris, løn og profit, og derved forbedre vores muligheder for både at kvantificere og dæmpe den stumme tvang. Et forsvar baseret på, at Marx' mål slet ikke var en økonomisk teori, men nærmere en kritik af økonomisk teori som sådan,[7] forekommer tomt, når der samtidig foretages faktiske økonomiske analyser.

¶35 Spørgsmålet om demokratisering af økonomien er ikke et enten-eller, men nærmere et konkret *hvordan*. Økonomien er altid allerede

funderet på statslig skabelse, udformning og regulering af markeder. Styringen af økonomien gennem brug af markeder fremfor gennem planlægning er mere indirekte, men ikke per definition mindre demokratisk. I økonomiske modeller, hvor alle byttehandler og kontrakter på individplanet er indgået uden tvang, er der stadig strukturel tvang i Maus forståelse af begrebet. Det gør det også klart, at det er muligt at diskutere spørgsmålet om strukturel tvang på en gråskala fremfor i det sort-hvid-perspektiv, Mau ynder. Det er med dette perspektiv i hånden, at vi har de bedste muligheder for at gøre op med den enorme globale ufrihed og ulighed, der præger vores verden i dag, og skabe nye former for demokratisering af økonomien.[8]

Noter

1. Søren Mau, *Stum tvang. En marxistisk undersøgelse af kapitalismens økonomiske magt* (Aarhus: Forlaget Klim, 2021), 32. Herefter forkortet *ST*.
2. Det følgende er en parafrase af en række af Søren Maus tweets i samtale med Ludvig Goldschmidt Pedersen, se Søren Mau, *Twitter*, 21. oktober 2021, https://twitter.com/sorenmau/status/1451153345184415747.
3. Se eksempelvis Søren Mau, "Pelle Dragsteds socialisme er en tam politikerfantasi, som ikke tør tage de radikale opgør", *Dagbladet Information*, 29. maj 2021, https://www.information.dk/debat/2021/05/pelle-dragsteds-socialisme-tam-politikerfantasi-toer-tage-radikale-opgoer.
4. *ST*, 187.
5. *ST*, 69.
6. *ST*, 209.
7. *ST*, 72; 75; 179; 181; 199.
8. Tak til Ludvig Goldschmidt Pedersen for værdifulde kommentarer til en tidligere version af denne tekst.

Historie og kapitalens logik i *Stum tvang*

Esben Bøgh Sørensen

17. februar 2022

Med udgivelsen af *Stum tvang* har Søren Mau formået at skabe debat i offentligheden om et emne, der stort set ellers kun diskuteres i akademiske venstrefløjskredse, nemlig den nærmere bestemmelse af den økonomiske magt, der er særegen for den kapitalistiske produktionsmåde. Sådanne teoretiske diskussioner plejer kun sjældent at nå højrefløjens medier og debattører, men også dem har Mau ramt, hvor det gør ondt. Maus værk var således det "mest uhyggelige", som Mads Lundby Hansen, cheføkonom for den ekstreme liberalistiske tænketank CEPOS, havde læst i "de seneste 16 år".[1]

¶2 Forståeligt nok har det været de mere generelle kapitalismekritiske, samtidsanalytiske og politiske pointer, man måske kan drage af bogen, der har fyldt i den offentlige debat. Derfor har det i den danske reception til en vis grad været overset, hvor vægtigt et bidrag bogen egentlig er til marxistisk teoriudvikling. Det kan måske sige sig selv, at den offentlige debat og mainstreammedierne ikke har format til at formidle de finere teoretiske nuancer og diskussioner i bogen. *Stum tvang* leverer ikke desto mindre en omfattende diskussion af både tidligere og nyere marxistisk teori af et omfang, der, hvad jeg ved af, hverken eksisterer på dansk, engelsk eller tysk.

¶3 I *Stum tvang* leveres en dialektisk analyse af kapitalismen, der efter min mening udgør et af de seneste årtiers vigtigste forsøg på at etablere en gennemarbejdet teori om den kapitalistiske produktionsmådes grundstruktur. Den foreliggende artikel, og dens efterfølger, skal betragtes som et bidrag til at videreudvikle denne teori. I denne første artikel vil jeg problematisere den rolle, det historiske materiale spiller i bogen og advare mod en risiko for, at der etableres for stor en kløft mellem den dialektiske analyse af kapitalismens grundstruktur og muligheden for

historiske og empiriske analyser. Dette har, konkluderer jeg, også betydning for vores forståelse af karakteren af den dialektiske analyse af kapitalismens grundstruktur. Jeg vil i problematiseringen af det historiske materiales rolle særligt koncentrere mig om spørgsmålet om skabelsen af markedsafhængighed i forhold til analysen af kapitalismens grundstruktur. I den opfølgende artikel kaster jeg et kritisk blik på bogens begreb om "transcendentalt klasseherredømme", der er tæt forbundet med spørgsmålet om markedsafhængighed, hvor jeg vil kritisere begrebet om transcendentalt klasseherredømme og forsvare et begreb om klasse, der tager udgangspunkt i udbytningsforholdene. Begge artikler handler således fortrinsvist om den rolle, det "historiske" spiller i *Stum tvang*, samt den teoretiske diskussion af klassebegrebet og forholdet mellem klasse og værdi, der særligt udspiller sig i kapitel 6, 8 og 9 i *Stum tvang*.[2]

Den kapitalistiske produktionsmådes grundstruktur og spørgsmålet om det historiske

¶4 DA MARXISMEN IGEN BEGYNDTE AT FÅ VIND I SEJLENE FRA 1960'erne, udviklede der sig i særligt Tyskland og senere Skandinavien en ny læsning af Marx' kritik af den politiske økonomi. Det var en *formanalytisk* læsning, som lagde vægt på den dialektiske udledning af kritikken af den politiske økonomis kategorier. Formanalyse henviser her til analysen af det, Marx kaldte "økonomiske formbestemmelser". Produkterne af arbejde er i alle produktionsmåder ting eller services, der tilfredsstiller bestemte behov. Det er dog kun i kapitalismen, at arbejdsprodukterne generelt optræder på markedet som varer – de antager vare*form*. Ud fra denne simple betragtning, kan der dialektisk udledes en række andre former, såsom pengeformen og kapitalformen (*P-V-P*, dvs. penge, der via bytte bliver til flere penge), og det kan vises, hvorledes kapitalformen forudsætter eksistensen af arbejdskraft, og dermed kan lønformen udledes, og så fremdeles.

¶5 I forbindelse med den nye Marx-læsnings formanalytiske kortlægning af kapitalens logik, opstod det afgørende spørgsmål om, hvad der nærmere bestemt hører under denne logik. I Danmark blev den nye Marx-læsning primært formidlet i en ganske særlig variant kendt som kapitallogikken. Det var netop spørgsmålet om "kritikken af den politiske økonomis omfangslogiske status", altså omfanget af kapitalens logik, som for nyligt afdøde Hans-Jørgen Schanz spurgte til i sin bog af samme titel fra 1973. Den kapitalistiske produktionsmådes grundstruktur skulle kortlægges gennem en dialektisk analyse af de økonomiske formbestemmelser i kritikken af den politiske økonomi.

¶6 Så snart den nye Marx-læsning dukkede op, viste der sig også en række problemer med udredningen af kapitalens logik. For det første diskuterede man, hvordan man kunne gå fra den dialektiske analyse af de økonomiske formbestemmelser til konkrete empiriske undersøgelser og fra formanalysen til en undersøgelse af forholdet mellem den kapitalistiske produktionsmådes grundstruktur og de områder af den sociale virkelighed, der ikke hører til denne grundstruktur selv. For det andet udviklede der sig en diskussion af forholdet mellem logik og historie, altså hvordan kapitalens logik opstod og udviklede sig historisk, og hvorvidt og hvornår historiske forklaringer må bringes i spil i forhold til formanalysen.[3] Problemstillingerne i disse diskussioner kan eksempelvis illustreres med den såkaldte statsafledningsdebat, der omhandlede, hvorledes formanalysen kunne anvendes på et fænomen (staten), der tilsyneladende ikke direkte kunne afledes af kapitalformen. Et andet interessant område var spørgsmålet om arbejder- og klassebevidsthed, og hvorvidt bestemte bevidsthedsformer (og ideologi) kunne afledes af formanalysen.[4] På trods heraf vedblev netop forholdet mellem formanalyse og empiriske undersøgelser, logik og historie, at martre den kapitallogiske tilgang, og herhjemme blev det eksempelvis diskuteret ivrigt i både tidsskriftet *Kurasje*, den *Jyske historiker* og *Historievidenskab*.[5]

¶7 Pointen med denne korte opridsning af den nye Marx-læsning er, at *Stum tvang*, til dels med inspiration i denne læsning, på samme måde angår "den kapitalistiske produktionsmådes væsensbestemmelser".[6] Bogens formål er således at undersøge, hvor meget vi på baggrund af "en dialektisk analyse af kapitalismens ideale tværsnit" kan sige om kapitalens økonomiske magt. Til det formål udvikles der i første del af bogen en række originale socialontologiske indsigter, der etablerer, hvad de ontologiske mulighedsbetingelser er for kapitalens økonomiske magt. Bogen holder sig ikke strengt til en marxologisk undersøgelse, men sætter derimod både et specifikt undersøgelsesobjekt (kapitalens økonomiske magt) og diskuterer samtidigt en omfattende marxistisk teoretisk litteratur i forhold til det marxologiske aspekt. Endelig argumenteres der i bogen også for, at kapitalens logik nødvendigvis indskriver "sig i den sociale reproduktions materielle kompositioner".[7] Den måde, hvorpå kapitalens logik omformer det sociale liv og materialiteten illustreres i tredje del af bogen, blandt andet med hensyn til produktionsprocessen og arbejdernes kroppe samt naturen og landbruget.

¶8 Det bringer mig til mit centrale spørgsmål, nemlig hvorledes bogen forholder sig til, hvilken rolle det historiske spiller i forhold til den dialektiske analyse, og hvad forholdet mellem analysen af kapitalismens grundstruktur og de empiriske analyser er. Som nævnt afledes der en nødvendighed i kapitalens logik til at væve sig ind i og reorganisere det sociale liv og naturen, processer, der illustreres med en række eksempler. I indledningen understreges det således, at det historiske og empiriske niveau kun bliver inddraget som "eksempler og illustrationer",[8] og i konklusionen hævdes det, at de teoretiske indsigter, der er udviklet i bogen, også "kan bruges på lavere abstraktionsniveauer", implicit empiriske undersøgelser, der også er direkte politisk relevante.[9] Umiddelbart optræder historien og historiske fænomener bogen igennem kun som illustrationer og eksempler, om end som illustrationer af nødvendige

træk ved kapitalens logik. Det anerkendes desuden i indledningen, at dette adskiller sig fra Marx' kritik af den politiske økonomi på den måde, at det historiske materiale var en integreret del af denne.

¶9 Vi kan nu problematisere i hvert fald to ting i *Stum tvang*. For det første efterlades det som et åbent spørgsmål, hvordan vi bliver i stand til at gå fra blot at illustrere, hvordan kapitalens logik udfolder sig historisk, til rent faktisk også at bruge teorien om kapitalens økonomiske magt til at lave historiske og empiriske *analyser*. Det kan efter min mening ikke forudsættes, at teorien, der udvikles i bogen, uden videre kan anvendes på lavere abstraktionsniveauer uden yderligere metodisk og begrebsligt arbejde.[10] For det andet kan vi stille spørgsmålstegn ved, om det historiske rent faktisk blot spiller en rolle som "eksempler og illustrationer" i den dialektiske analyse af den kapitalistiske produktionsmådes grundstruktur. Det er nemlig sådan, at der i løbet af *Stum tvang* flere gange dukker historiske betragtninger op, som jeg ikke mener blot tjener som "eksempler og illustrationer", men som mere eller mindre indgår i det teoretiske argument og den dialektiske analyse. Behandlingen af det historiske materiale har dog indflydelse på, hvordan den kapitalistiske grundstruktur fremstilles i den dialektiske analyse. Jeg vil i det følgende problematisere et par af de steder, hvor det historiske materiale og de teoretiske slutninger, der drages på den baggrund, bliver inddraget, og herigennem illustrere nødvendigheden af en grundigere stillingtagen til forholdet mellem den dialektiske fremstilling af kapitalismens væsensbestemmelser og det historiske.

Kapitalisme og biopolitik?

¶10 LAD MIG STARTE MED DISKUSSIONEN AF FOUCAULT OG AGAMBEN I kapitel 6. På dette punkt i analysen er det blevet etableret, at den kapitalistiske produktionsmådes grundstruktur forudsætter en fundamental adskillelse mellem livet og dets betingelser, der samtidig gør kapitalen i

stand til at indsætte sig selv som forbindelsesleddet herimellem. Som et resultat af splittelsen mellem livet og dets betingelser opstår proletarsubjektet, et " 'nøgent liv' eller et 'blot og bart subjekt', afskåret fra sine objektive betingelser".[11] Adskillelsen mellem livet og dets betingelser og proletarsubjektet vender jeg tilbage til om lidt. Foreløbigt handler det om, hvordan disse pointer bruges til at diskutere Foucault og Agamben og deres begreb om "biopolitik".

¶11 I *Stum tvang* redegøres der for, hvordan biopolitik optræder hos Foucault som en magtform, der opstår i sidste del af den tidligt moderne periode og refererer til statens forsøg på at administrere befolkningens liv gennem en række magtteknikker og regeringspraksisser. Foucaults begreb om biopolitik afgrænses herefter fra Agambens begreb. Hvor biopolitik hos Foucault placeres historisk som et afgørende aspekt ved den moderne stats udvikling fra det 17. århundrede og frem, sporer Agamben biopolitikkens oprindelse i en flere tusinde år gammel vestlig suverænitetslogik. Hos Agamben bliver suverænitetslogikken knyttet til begrebet om det "nøgne liv", som "et liv, der er adskilt fra sin konkrete form og reduceret til det blotte faktum, at det ikke i biologisk forstand er dødt", og dermed kerneeksemplet på det liv, biopolitikken forsøger at administrere.[12] Efter denne præsentation af Foucault og Agamben argumenteres der for, at det nøgne liv hverken er et resultat af en ældgammel suverænitetslogik, som hos Agamben, eller kan reduceres til en form for "moderne" statsmagt, som hos Foucault, men derimod er et resultat af den kapitalistiske produktionsmåde: "Det nøgne liv er resultatet, ikke af suveræn vold, men af de økonomiske forholds stumme tvang: Adskillelsen af livet og dets betingelser er den oprindelige biopolitiske fraktur, der ligger til grund for den moderne biopolitik".[13]

¶12 Diskussionen om forholdet mellem kapitalismen og biopolitikken udfolder sig på et historisk såvel som logisk abstraktionsniveau. Der

argumenteres for, at den biopolitiske fraktur og det nøgne liv både er et historisk resultat af den kapitalistiske produktionsmåde, og at det hører til dennes grundstruktur, specifikt kapitalforholdet. Konkrete eksempler på biopolitik kan ikke direkte afledes af kapitalforholdet, men vi kan ikke forstå dem uden at forstå, at biopolitikkens mulighedsbetingelser er sat med de kapitalistiske produktionsforhold. Kapitalismen har i sin grundstruktur gennem kapitalforholdet en tendens til at skabe nøgent liv, som dog i *Stum tvang* omfortolkes som et i første omgang økonomisk snarere end et juridisk subjekt.

¶13 Der rejser sig dog en række problemstillinger i forbindelse med afledningen af den biopolitiske magtform fra kapitalforholdet. Hvordan forholder vi os eksempelvis til Agambens identifikation af det nøgne liv langt tidligere end kapitalismens fremkomst i den tidligt moderne periode? I bogen tages Foucault i den sammenhæng i forsvar for at vise, at biopolitik er et specifikt "moderne" fænomen. Problemet er nu, at det argument kun er holdbart, hvis vi kan vise, at der er et sammenfald mellem fremkomsten af biopolitik i de tidligt moderne europæiske stater og kapitalisme. Det er dog ingenlunde sådan, at kapitalistiske produktionsforhold opstod på et generelt europæisk plan i den tidligt moderne periode, men derimod udviklede sig ved siden af ikke-kapitalistiske produktionsforhold, der længe var dominerende. Vi kan ikke uden videre kontekstualisere den biopolitik, vi finder identificeret hos Foucault, som eksempelvis demografi og statistik,[14] inden for kapitalistiske produktionsforhold. Tværtimod er der efter min mening et stærkere argument for at kontekstualisere biopolitikken inden for specifikt ikke-kapitalistiske produktionsforhold i eksempelvis en række tidligt moderne absolutistiske stater. Kritikken af, at Foucault overser ejendoms- og produktionsforhold, rammer rigtigt, men jeg mener ikke, at der er den historiske og nødvendige forbindelse mellem den biopolitik, herunder nøgne liv, som Foucault og Agamben identificerer, og kapitalismen. Det bety-

der ikke, at der ikke er nogen sammenhæng overhovedet, men spørgsmålet er, på hvilket abstraktionsniveau denne sammenhæng kan etableres. Vi bør desuden også stille spørgsmålet, om ikke de særlige politikformer og regeringspraksisser, der eventuelt kan afledes af kapitalens logik og kapitalforholdet, bedre lader sig begrunde på andre måder end gennem en omvej forbi Foucault og Agamben. En begrundelse, som forudsætter en tæt opmærksomhed på, hvordan disse politikformer og regeringspraksisser udviklede sig under specifikt kapitalistiske produktionsforhold i sammenligning med, hvordan de udviklede sig under ikke-kapitalistiske forhold.[15] Dette eksempel på, hvordan den dialektiske analyse af kapitalismens væsensbestemmelser må tage højde for det historiske materiale, leder mig over til en måske mere grundlæggende problemstilling end spørgsmålet om biopolitik.

Skabelsen af markedsafhængighed

¶14 HVORDAN OPSTOD KAPITALISTISKE PRODUKTIONSFORHOLD, OG hvad kan den historiske oprindelse fortælle os om kapitalismens grundstruktur? I *Stum tvang* argumenteres der for, at kapitalismens historiske oprindelse skal adskilles fra den måde, hvorpå kapitalismen reproduceres, når den først er etableret. *Stum tvang* undersøger det sidste, ikke det første. Den pointe vender vi tilbage til. Kapitel 6 starter dog alligevel med en kort historisk skitsering af kapitalismens oprindelse, idet de "hovedkonklusioner, den historiske forskning i kapitalismens tilblivelse er nået frem til, vil [...] hjælpe os med at forstå den form for magt, den indebærer".[16] Det forklares dog ikke, hvad denne "hjælp" betyder i metodisk forstand for den dialektiske fremstilling af kapitalismens grundstruktur, og hvorfor den må inddrages på det punkt i fremstillingen. Jeg forudsætter her, at spørgsmålet om kapitalismens oprindelse inddrages, fordi det er nødvendigt på det punkt i analysen at demonstrere historisk, hvordan den kapitalistiske produktionsmåde indebærer

"den radikale adskillelse mellem livet og dets betingelser, der gør kapitalen i stand til at indsætte sig som deres formidler".[17] Det historiske stof indgår her direkte i den dialektiske fremstilling og teoriudviklingen.

¶15 I den korte historiske skitsering fremhæves, hvordan kapitalismens tilblivelse forudsatte skabelsen af markedsafhængighed. Det skete gennem fordrivelsen af subsistensbønder fra jorden, indhegningen af fælleder og den voldelige disciplinering af den markedsafhængige befolkning til lønarbejdet.[18] Ud fra denne historiske argumentation konkluderes der, at vareformen i virkeligheden forudsætter klasseherredømmet. Skildringen af skabelsen af en klasse markedsafhængige lønarbejdere som den historiske forudsætning for kapitalismens tilblivelse er afgørende i argumentet for, at kapitalismens stumme tvang, eller økonomiske magt, forudsætter klasseherredømme. I kapitel otte får vi yderligere at vide, at ikke bare forudsætter markedet bestemte klasseforhold, men også at "selve markedets eksistens er et resultat af klasseherredømme".[19] I kapitel ni gives yderligere en ren dialektisk afledning af nødvendigheden af vertikale klasseforhold for de horisontale markedsforhold mellem produktionsenheder.

¶16 En af de mest originale og vigtige argumenter i *Stum tvang* er ikke blot, at de horisontale markedsforhold mellem produktionsenheder forudsætter eksistensen af et vertikalt klasseherredømme, men også, at ingen af de to forhold kan reduceres til hinanden. Forholdet mellem relationen mellem markedsafhængige private producenter på den ene side, og mellem kapital og lønarbejde på den anden, har været et centralt diskussionsemne inden for den marxistiske teoriudvikling inspireret af den nye Marx-læsning. Hos teoretikere som Moishe Postone, Robert Kurz og enkelte steder også Michael Heinrich reduceres klasse til blot en fremtrædelsesform for en dybereliggende horisontal grundstruktur.[20] Hos teoretikere som Werner Bonefeld, Chris Arthur og Karl Reitter, derimod, bliver klasseforholdet det grundlæggende og markedsforholde-

ne blot fremtrædelsesformer.[21] Løsningen i *Stum tvang* er et stort skridt fremad i den diskussion. Værdi (dvs. forholdet mellem markedsafhængige privatproducenter) forudsætter klasse, men klasse forudsætter ikke værdi: Det er "muligt at forestille sig en situation, hvor de umiddelbare producenter er adskilt fra produktionsmidlerne, men hvor der ikke produceres til markedet", men altså ikke omvendt.[22]

¶17 Men er det nu rigtigt? Som vi har set, argumenteres der i *Stum tvang* både på et historisk niveau og senere med en dialektisk afledning af værdiens nødvendige forudsætning i klasseforholdet. Den økonomihistoriske forskning i opkomsten af markedsafhængighed blandt engelske bønder i perioden fra 1500 til 1800 abonnerer dog ikke uden videre på påstanden om, at de fleste bønder med vold blev fordrevet fra deres jord til fordel for kapitalistiske storbønder og landejere, og at dette skulle have været en nødvendig forudsætning for kapitalismens tilblivelse. Mainstream historieforskning peger i stedet på, hvordan små og middelstore bønder selv begyndte at producere til markedet, hvilket førte til en intern differentiering mellem bønder. Denne interne differentieringstese findes i forskellige varianter, men er også blevet stærkt kritiseret, senest af Spencer Dimmock, der med udgangspunkt i omfattende arkivstudier har påvist, hvordan fæstebønder[23] ofte med direkte magtanvendelse blev fordrevet fra deres jord i slutningen af 1400- og i løbet af 1500-tallet.[24]

¶18 I den historiske skildring af kapitalismens tilblivelse i *Stum tvang* trækkes der primært på Robert Brenner. Det er dog ikke Brenners pointe, at markedsafhængighed i første omgang opstod som et resultat af fordrivelsen af bønder fra deres jord. I stedet peger han på, at den særegne og klassekampsbestemte udvikling i de engelske institutioner for jordbesiddelse i sidste del af middelalderen gjorde, at de større landejere ikke var i stand til at hævde deres herskab overfor bønderne, dvs. de umiddelbare producenter, og f.eks. kræve hoveri, men derimod både

havde kapacitet og var nødsagede til at leje deres forholdsvist omfattende hovedgårdsjorde ud til bønder på markedsvilkår. Samtidig blev lejen i forbindelse med fornyelse af fæstekontrakterne så variable, at det konkurrencepres, der allerede gjorde sig gældende på markedet for landejendom for hovedgårdsjorden, påvirkede fæstegårdsjorden. Dette igangsatte en proces, hvor de store landejere blev afhængige af indkomsten fra bønder, der måtte konkurrere på markedsvilkår, og hvor de enkelte bønder måtte indrette sig på kapitalistiske reproduktionsstrategier med produktivitetsstigninger og profitmaksimering som mål. Som Ellen Meiksins Wood har peget på, er det bemærkelsesværdigt, at det kapitalistiske konkurrencepres på bønderne i det store og hele opstod *før* skabelsen af en lønarbejderklasse.[25]

¶19 Vi kan dermed godt forestille os en situation, hvor der produceres under markedskonkurrencens vilkår, men hvor de umiddelbare producenter endnu ikke er fuldstændigt adskilte fra produktionsmidlerne. Markedsafhængighed opstod ikke som et resultat af denne adskillelse. Vi kan altså konkludere, at værdi hverken forudsætter eller er et resultat af klasse, i hvert fald ikke i historisk forstand. Ligeledes forudsætter klasse heller ikke værdi, fordi vi kan forestille os klassesamfund uden markedsafhængighed, sådan som det også har været tilfældet i de fleste historiske klassesamfund. Selvom denne konklusion umiddelbart er i modstrid med bogens udsagn, at klasse er en nødvendig forudsætning for (og endda resulterer i) værdi, understøtter diskussionen af det historiske materiale argumentet i bogen om, at de vertikale og de horisontale forhold i kapitalismen er irreducible til hinanden. Det er dog muligt at argumentere for, at selvom den horisontale markedsafhængighed historisk optrådte før skabelsen af en lønarbejderklasse, så er kapitalismen per definition et system, der indebærer både vertikale klasseforhold og horisontale markedsforhold, hvorfor kapitalismens grundstruktur nødvendigvis forudsætter begge. Denne tautologiske slutning løser dog ikke proble-

met med, hvordan vi forbinder den dialektiske fremstilling af kapitalismens væsensbestemmelser med den faktisk historie, og hvad det historiske materiale kan lære os om kapitalismens grundstruktur.

¶20 Selvom den umiddelbare konklusion blev, at klasse ikke er en nødvendig betingelse for værdi, kan vi dog modificere denne konklusion yderligere og måske alligevel gennem det historiske materiale argumentere for, at der er en sammenhæng mellem værdi og klasse. Udover at fordrivelsen af bønder fra jorden skete gennem voldelig, politisk og juridisk magtanvendelse, spillede det markedskonkurrencepres, der allerede var etableret, også en større rolle i denne adskillelsesproces. Vi bliver med det udgangspunkt i stand til at omgå diskussionen om, hvorvidt bønderne blev fordrevet fra jorden gennem magtanvendelse eller gennem en mere eller mindre frivillig intern differentieringsproces. Fordi de horisontale forhold ikke var et resultat af adskillelsen mellem de umiddelbare producenter og produktionsmidlerne, men derimod blev etableret før, bidrog deres stumme tvang til selv samme adskillelsesproces. Vi står dermed tilbage med to spørgsmål til videre diskussion: Kan vi tale om, at klasse alligevel er en nødvendig forudsætning for værdi, men i en anden forstand end før?[26] Den ovenstående diskussion af forholdet mellem værdi og klasse viser, hvordan det historiske materiale komplicerer den dialektiske analyse. Medmindre vi mener, at det historiske materiale slet ikke bør have indflydelse på den dialektiske analyse og fremstilling, må afledningen af forholdet mellem værdi og klasse genovervejes. Det betyder også, at selvom *Stum tvang* leverer et yderst originalt argument om det irreducible forhold mellem værdi og klasse, er vi slet ikke færdige med at diskutere problemstillingen.

¶21 Vi kan vende tilbage til spørgsmålet om, hvorvidt vi uden videre kan skelne kapitalismen i dens historiske tilblivelse og den måde, hvorpå kapitalismen reproducerer sig selv, når den først er blevet etableret. I bogen fremstilles det således, at kapitalismens historiske tilblivelse skal

analyseres som en voldelig proces, der tvang "mennesker ind i markedets net", hvorimod kapitalismens reproduktion, når den først er etableret, netop er karakteriseret ved kapitalens økonomiske magts stumme tvang.[27] Som vi har set, er kapitalismens historiske tilblivelse dog langt mere kompliceret, karakteriseret ved vold såvel som konkurrencepressets stumme tvang. Jeg mener i forlængelse heraf, at denne distinktion mellem historisk tilblivelse og reproduktion enten bør droppes helt eller stærkt modificeres. Som bogen også argumenterer for, eksisterer kapitalismen aldrig i sit ideale tværsnit. Jeg vil tilføje, at kapitalismen således altid er i en proces af historisk tilblivelse, hvilket komplicerer enhver "synkron analyse"[28] af kapitalismen. Det betyder ikke, at vi ikke kan analysere og fremstille kapitalismens grundstruktur og dens sociale reproduktion, men det betyder, at den dialektiske fremstilling ikke viser os en logik, der sætter sig igennem i en "etableret" kapitalisme, men derimod en logik, der resulterer fra bestemte historiske udviklingsforløb. Det, der tillader os at tale om "kapitalisme", er således sammenhængen mellem forskellige historiske udviklingsforløb, og derfor må analysen af kapitalismen i dens ideale tværsnit også selv løbende modificeres og genetableres i lyset af såvel nyere historisk forskning som den aktuelle udvikling i kapitalismen og klassekampen. Den dialektiske fremstilling bør desuden udvikles, så den kan medreflektere dette på et begrebsligt niveau og dermed selv åbne op for, hvordan den kan hjælpe os med historiske og empiriske analyser. Historiske og empiriske analyser, der selv kan reflektere tilbage på den dialektiske fremstilling. En for rigid skelnen mellem historiske tilblivelse og reproduktion, mellem historisk materiale og dialektisk analyse, risikerer at åbne en uoverstigelig kløft mellem abstrakt teori på den ene side og empiriske illustrationer og eksempler på den anden. Hvis der ikke allerede i den dialektiske analyse tages højde for den kapitalistiske logiks historicitet, risikerer vi en art reifikation af denne logik, som vi så det hos den tidligere kapitallogik.[29]

Og bør et centralt formål med den dialektiske analyse af den kapitalistiske produktionsmådes væsensbestemmelser ikke også være at gøre os i stand til at lave mere konkrete analyser?[30]

Noter

1. Ret beset henviste Lundby Hansen til et interview i *Politiken* med Søren Mau.
2. Kapitel 7 omhandler også spørgsmålet om klasse og værdi, men med fokus på, hvad vi gennem den dialektiske analyse kan og ikke kan aflede om de forskelle, der produceres under kapitalismen, såsom køn og race. De emner har Susanne Possing behandlet i sin kommentar til *Stum tvang* her i *Paradoks*: Susanne Possing, "Hvorfor er den bog ikke til at komme uden om?", *Tidsskriftet Paradoks*, 30. november 2021.
3. Herunder også en diskussion af dialektikkens status (var det blot en ren metode?) og forholdet mellem kritikken af den politiske økonomi og en historisk materialisme, som også var anvendelig på andre produktionsmåder end den kapitalistiske. Se Curt Sørensen, *Marxismen og den sociale orden* (GMT, 1976), særligt bind 1, kapitlerne 2–5.
4. Se eksempelvis Anders Lundkvist, *Kapitalens bevidsthedsformer* (GMT, 1972) og Ole Marquardt, "Konjunkturforløb og klassebevidsthed", *Jyske historiker* (1974).
5. I Vesttyskland f.eks. i tidsskrifter som *Sozialistische Politik* og *Probleme des Klassenkampfes*.
6. Søren Mau, *Stum tvang: En marxistisk undersøgelse af kapitalismens økonomiske magt* (Aarhus: Klim, 2021), 29. Herefter forkortet *ST*.
7. *ST*, 305.
8. *ST*, 29.
9. *ST*, 306.
10. I sin anmeldelse af *Stum tvang* påpeger Magnus Møller Ziegler således også, at der mangler en åbning til et "mesoniveau". Det er jeg enig i, men som vi skal se, mangler der også en diskussion af det historiske materiales rolle i forhold til den dialektiske analyse allerede inden et sådant mesoniveau. Se Magnus Møller Ziegler, "På sporet af kapitalens magt", *Dagbladet Arbejderen*, 1. januar 2022, https://arbejderen.dk/teori/paa-sporet-af-kapitalens-magt/.
11. *ST*, 133.
12. *ST*, 149.
13. *ST*, 152.
14. Michel Foucault, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collége de France, 1975–76* (New York: Picador, 2003), 243.

15. Det hele kompliceres af, at en række magtteknikker, såsom statistik og politisk økonomi, opstod både i en kapitalistisk (England) og ikke-kapitalistisk (Frankrig) kontekst. Opgaven bliver derfor at undersøge, hvordan de forskellige produktionsforhold indvirkede på biopolitikkens forskellige udviklingsforløb. Af samme grund mener jeg også, at begrebet om "modernitet", som det bruges om sammenfaldet mellem kapitalisme og moderne stater, er uholdbart. Det, som oftest identificeres som den moderne stats opkomst i det tidligt moderne Europa, udviklede sig i de fleste lande og territorier på ikke-kapitalistiske produktionsforhold, hvorimod den engelsk-britiske stat, der er blevet karakteriseret som "særegen", netop udviklede sig på kapitalistiske produktionsforhold. Se for eksempel Ellen Meiksins Wood i artiklen "Britain versus France: How Many Sonderwegs?", *Historical Materialism* 24, nr. 1 (2016): 11–29.
16. *ST*, 128.
17. *ST*, 135.
18. *ST*, 129–30.
19. *ST*, 186.
20. Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory* (Cambridge University Press, 1993); Michael Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert: die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition* (Münster: Westfälisches Dampfboot, 2014); Robert Kurz, *Geld ohne Wert: Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der politischen Ökonomie* (Horlemann, 2012).
21. Christopher Arthur, *The New Dialectic and Marx's Capital* (Ledien: Brill, 2004); Karl Reitter and Gerhard Hanloser, *Der Bewegter Marx – Eine Einführende Kritik Des Zirkulationsmarxismus* (Münster: Unrast, 2008); Werner Bonefeld, *Critical Theory and the Critique of Political Economy – On Subversive and Negative Reason* (New York: Bloomsbury, 2014). Jeg har selv tidligere tumlet med denne problemstilling: "Nye fortolkninger af Kritikken af den politiske økonomi – værdiformsteorierne", *Arbejderhistorie: Tidskrift for historie, kultur og politik* 2 (2016): 33–58.
22. *ST*, 206.
23. Jeg har her anvendt "fæstebønder" som oversættelse af det engelske "copyholders". Forholdene for de to var dog ikke helt de samme. Den primære forskel var, at danske herremænd i løbet af den tidligt moderne periode baserede en stor del af deres indkomst på hoveri fra fæstebønderne. Samme mulighed havde de engelske landejere ikke, hvilket var en af flere vigtige årsager til den tidlige udvikling af kapitalistiske forhold i det engelske landbrug.

24. Spencer Dimmock, "Expropriation and the Political Origins of Agrarian Capitalism in England", i *Case Studies in the Origins of Capitalism*, red. Xavier Lafrance & Charles Post (Springer, 2019). For en god ordens skyld skal det nævnes, at jeg er yderst kritisk over for mainstreamforskning og positiv over for Dimmock. Som forklaret i næste afsnit mener jeg dog, at Dimmocks fokus på bønders ekspropriation via direkte magtanvendelse overser det særegne ved kapitalismens opkomst i det engelske landbrug.
25. Se Ellen Meiksins Wood, "Horizontal Relations: A Note on Brenner's Heresy", *Historical Materialism* 4, nr. 1 (1999): 171–80.
26. I lyset af den seneste tids opblomstring af diskussionen om økonomisk demokrati og kooperative ejerformer, er det desuden en problemstilling, der er højest aktuel. Vi kan nemlig forestille os et samfund med virksomheder, der internt er demokratisk organiserede og med forskellige former for fælles ejerskab, f.eks. kooperativer, men hvor der samtidigt produceres på markedskonkurrencevilkår. Her ville de umiddelbare producenter ikke være fuldstændigt adskilt fra produktionsmidlerne, men værdi ville være det organiserende princip for produktionen. Der ville altså i forhold til de horisontale forhold mellem producenter være tale om en kapitalistisk produktionsmåde. Idet vi kan pege på, hvordan værdiforholdet mellem private producenter historisk bidrog til en adskillelse mellem producenter og produktionsmidler gennem markedskonkurrencens stumme tvang, er der gode argumenter for, at sådan en adskillelsesproces også vil resultere fra en produktionsmåde baseret på demokratiske kooperativer, der producerer under markedskonkurrencevilkår.
27. *ST*, 130. Eller: "[n]år volden har gjort sit arbejde, kan en anden type magt tage over", *ST*, 17.
28. *ST*, 219.
29. Den aktuelle diskussion inden for marxistisk historiografi med udgangspunkt i den såkaldte Politisk Marxistiske tradition om forholdet mellem struktur og agens er yderst relevant for spørgsmålet om forholdet mellem den dialektiske fremstilling af kapitalismen i dens ideale tværsnit og den historiske dimension. Se diskussionen i *Historical Materialism* 29, nr. 3, (2021).
30. Tak til Magnus Møller Ziegler for kommentarer til teksten.

Klassekampen mod den stumme tvang

Esben Bøgh Sørensen

7. marts 2022

I min tidligere artikel om Søren Maus *Stum tvang* problematiserede jeg en potentiel kløft mellem den dialektiske analyse af den kapitalistiske produktionsmådes væsensbestemmelser og det historiske materiale i bogen.[1] Det gjorde jeg gennem en kritik af den måde, hvorpå det historiske materiale blev behandlet på bestemte steder i løbet af bogen i forhold til bestemmelsen af kapitalens logik. Et vigtigt emne i denne problematisering var en kritik af udlægningen af skabelsen af markedsafhængighed og forholdet mellem værdi og klasse. Jeg påpegede, at der ikke umiddelbart var en sammenhæng mellem værdi og klasse i historisk forstand, om end jeg også kvalificerede denne umiddelbare konklusion. Hovedpointen var, at den historiske fremkomst af værdi (relationen mellem markedsafhængige privatproducenter) ikke forudsatte en adskillelse mellem de umiddelbare producenter og produktionsmidlerne. Denne pointe har en forbindelse til klassebegrebet, som det udvikles i *Stum tvang*, idet klasse identificeres med en grundlæggende adskillelse mellem livet og dets betingelser og med en uklar forbindelse til begrebet om markedsafhængighed. I denne opfølgende artikel vil jeg kritisere bogens begreb om transcendentalt klasseherredømme for til sidst at komme ind på sammenhængen til de politiske konklusioner, der kan drages af bogen og kritikken fremført i denne artikel.

Arbejder eller proletar?

¶2 Den historiske skildring af adskillelsen mellem de umiddelbare producenter og produktionsmidlerne i starten af kapitel 6, som jeg problematiserede i den forrige artikel, efterfølges af en analyse af det, der i bogen kaldes "transcendentalt klasseherredømme". Med adskillelsesprocessen følger muligheden for kapitalen for at indsætte sig som for-

bindelsesled mellem livet og dets betingelser. Derfor kommer "selve livet" i kapitalismen "med en forpligtelse til at valorisere værdi".[2] Det er kun gennem de samme sociale relationer (kapitalforholdet), der adskiller mennesket fra dets livsbetingelser, at denne forbindelse kan etableres igen.[3] Kapitalen udgør dermed en transcendental magt i og med, at den udgør mulighedsbetingelsen for social reproduktion, hvilket indebærer, at den principielt kan undvære vold i udbytningsprocessen.[4]

¶3 Netop udbytningsforholdene har traditionelt været omdrejningspunktet i marxistisk klasseanalyse. Heroverfor argumenteres der i *Stum tvang* imod et klassebegreb, der tager udgangspunkt i udbytningsforholdet, fordi, lyder argumentet, udbytningen af lønarbejdere i kapitalforholdet ikke er sammenfaldende med kategorien "dem, der er afhængige af markedet".[5] Udbytningen forudsætter "et mere omfattende klasseherredømme", der identificeres som "forholdet mellem de, der kontrollerer betingelserne for den sociale reproduktion, og dem, der er udelukket fra den umiddelbare adgang til betingelserne for den sociale reproduktion".[6] Klasse defineres som "et forhold til betingelserne for den sociale reproduktion", og af denne grund fremhæves fordelen ved at tale om *proletarer* i stedet for *arbejdere*. Den første kategori er bredere end den sidste, fordi "det ikke er alle, hvis overlevelse afhænger af kapitalen, som arbejder". Den proletariske position er ikke defineret ved arbejde, men derimod "den radikale spaltning mellem livet og dets betingelser".[7] Det transcendentale klasseherredømme hviler altså på eksistensen af markedsafhængige proletarer.

¶4 Klasse identificeres ikke med vertikale udbytningsforhold, men derimod med eksistensen af markedsafhængige proletarer, umiddelbart adskilt fra betingelserne for social reproduktion. Endnu en gang omhandler problemstillingen forholdet mellem værdi og klasse, mellem de vertikale klasseforhold, der angår relationen mellem udbytter og de umiddelbare producenter, og de horisontale forhold, som angår relatio-

nen indbyrdes mellem udbyttere henholdsvis umiddelbare producenter. Med udgangspunkt i denne skelnen argumenteres der i kapitel otte for, at de "indbyrdes horisontale relationer mellem henholdsvis kapitalister og proletarer resulterer i visse magtformer, der ikke kan udledes af eller reduceres til det klasseherredømme, vi undersøgte i kapitel seks".[8] Herefter gennemgås værditeorien for at vise, at den markedsformidlede relation mellem producenter i kapitalismen forvandles til "et kvasi-selvstændigt system af virkelige abstraktioner, der påtvinger sig alle gennem en upersonlig og abstrakt form for herredømme".[9]

¶5 Med definitionen af klasseherredømme som et forhold til betingelserne for den sociale reproduktion, nærmere bestemt som en udelukkelse fra den umiddelbare adgang til disse betingelser, bliver det dog svært at skelne klassebegrebet fra den horisontale markedsafhængighed. Idet argumentet for et andet klassebegreb end et, der tager udgangspunkt i udbytningsforholdet, henviser til, at der er flere end blot udbyttede lønarbejdere, der er afhængige af markedet, identificeres klasse altså med markedsafhængighed. Det er selvfølgelig rigtigt, at alle dem, der er afhængige af markedet, ikke er identisk med klassen af lønarbejdere. Det er dog ikke et argument for, at alle, der er afhængige af markedet, udgør en klasse. Spørgsmålet er, om markedsafhængighed er et godt udgangspunkt for et begreb om klasse og klasseherredømme, når vi i første omgang skelnede mellem de vertikale klasseforhold og de horisontale, markedsformidlede forhold. Pointen med denne skelnen er netop at understrege, at *alle* i kapitalismen er underlagt markedsafhængigheden, også kapitalister. Ved at identificere klasse med markedsafhængighed bliver klasse paradoksalt et fænomen, der går på tværs af klasserne i kapitalforholdet. Som bogen viser, giver markedsafhængighed rigtig nok klasseforholdene i kapitalismen en særlig dynamik. Men markedsafhængighed *er* ikke disse klasseforhold, heller ikke blot på et mere grundlæggende niveau.

¶6 Det hele kompliceres yderligere af, at det i bogen ikke er klart, hvad forholdet nærmere er mellem adskillelsen mellem livets og dets betingelser og markedsafhængighed i bestemmelsen af klassebegrebet. I modsætning til udlægningen i *Stum tvang* har jeg i forrige artikel argumentet for, at markedsafhængighed historisk betragtet ikke var sammenfaldende med adskillelsen mellem umiddelbare producenter og produktionsmidler. Det er både en historisk konstatering, men det bliver også understreget i og med, at dem, der netop ejer og kontrollerer produktionsmidlerne i kapitalismen, også selv er afhængige af og konkurrerer på markedet. I stedet for at udvikle klassebegrebet med udgangspunkt i både adskillelsens mellem livet og dets betingelser og markedsafhængighed, bør klasse identificere noget tredje, nemlig udbytningsforholdene. Adskillelsen mellem producenterne og produktionsmidlerne, opkomsten af markedsafhængighed og etableringen af et udbytningsforhold (dvs. klasseforhold), er alle sammenhængende processer i kapitalismen, men de kan ikke uden videre reduceres til hinanden.

¶7 Proletarer er ligesom kapitalister afhængige af markedet for deres sociale reproduktion. Deres markedsafhængighed er dog ikke af samme type som kapitalistens, men er vævet sammen med deres adskillelse fra betingelserne for den sociale reproduktion. Dette har endnu ikke noget at gøre med klasse, der først indtræder med etableringen af et udbytningsforhold mellem kapital og arbejde. Som jeg argumenterede for i min forrige artikel, bidrog markedsafhængighed hos engelske bønder netop til skabelsen af adskillelsen mellem umiddelbare producenter og produktionsmidlerne, som dermed skabte en anden type markedsafhængighed hos et voksende lønarbejderproletariat. Det er dog først med kapitalforholdet mellem lønarbejder og kapital, at der etableres et klasseforhold, som vi altså kan identificere med udbytningsforholdet. Jeg vil derfor foreslå, at vi har at gøre med tre adskilte processer, nemlig adskillelsen mellem de umiddelbare producenter og produktionsmidlerne,

skabelsen af (forskellige typer af) markedsafhængighed og etableringen af udbytningsforhold, der ikke kan reduceres til hinanden, men som tilsammen giver kapitalismen dens særegne logik og dynamik. Ingen af disse tre processer er desuden særskilt tilstrækkelige betingelser for den historiske etablering af kapitalismen, der altid er formidlet gennem klassekampsbestemte institutioner, som vi eksempelvis så det med forholdet i det engelske landbrug. En bestemmelse af kapitalismen som blot en høj grad af markedsafhængighed ville således risikere at falde tilbage i den ellers udskældte kommercialiseringstese, ifølge hvilken kapitalismen blot er en videreførelse af ældgamle og kvasi-naturlige handels- og byttepraksisser.[10]

¶8 En yderligere grund til at identificere klasse med udbytningsforholdene er, at klassebegrebet, der argumenteres for i bogen, bliver svært at anvende i analyser af klasseforhold også i andre produktionsmåder end den kapitalistiske. Klasse defineres på én gang som adskillelsen mellem de umiddelbare producenter og produktionsmidlerne, som et forhold mellem dem, der ikke har adgang til betingelserne for den sociale reproduktion og dem, der har det,[11] og blot som et forhold til betingelserne for den sociale reproduktion. Yderligere spiller, som vi har set, markedsafhængighed en vigtig rolle i argumentationen for et andet klassebegreb end et, der identificerer klasse med udbytningsforhold. Med det klassebegreb bliver det uklart, hvordan vi vil analysere andre klasseforhold såsom mellem feudalherre og bonde, der senere i kapitel 6 defineres som karakteriseret ved en "transcendent magt", der i modsætning til det transcendentale klasseherredømme i kapitalismen først "koblede sig på produktionen udefra", eller bagefter den havde fundet sted.[12] Nu kan man selvfølgelig argumentere for, at vi kan operere med flere definitioner og varianter af klassebegrebet, men der må være noget fælles, der gør, at vi overhovedet kan tale om klasse på tværs af historiske kontek-

ster og produktionsmåder. Også af denne grund vil jeg fastholde definitionen af klasse med udgangspunkt i udbytningsforhold.

¶9 I bogen kritiseres Ellen Meiksins Woods klassebegreb som værende for snævert knyttet til udbytningsforholdene. Der nævnes dog ikke, at Wood netop har kritiseret et klassebegreb, der som i *Stum tvang* umiddelbart kun defineres som "forholdet til produktionsmidlerne" eller "et forhold til betingelserne for den sociale reproduktion":

> ¶10 Even the criterion of relation to the means of production is not enough to mark such boundaries [dvs. grænserne mellem klasser] and can easily be assimilated to conventional stratification theory. It is possible, for example, to treat "relations to the means of production" as nothing more than income differentials by locating their significance not in the exploitative and antagonistic social relations they entail but in the different "market chances" they confer. The differences among classes thus become indeterminate and inconsequential. If classes enter into any relationship at all, it is the indirect, impersonal relationship of individual competition in the market place, in which there are no clear qualitative breaks or antagonisms but only a quantitative continuum of relative advantage and disadvantage in the contest for goods and services.[13]

¶11 Den definition af transcendentalt klasseherredømme, der argumenteres for i *Stum tvang*, er selvfølgelig langt fra konventionel stratifikationsteori. Men pointen om, at et sådant klassebegreb er underdetermineret, og at det primært lader sig bruge om forholdet til markedet (og dermed kan komme til at ligne et Webersk klassebegreb), er vigtig også i lyset af, at netop markedsafhængighed spiller en central rolle i bogens afvisning af et udbytningsforholdsbaseret klassebegreb.

¶12 I bogen stopper definitionen af klassebegrebet på et meget grundlæggende niveau med begrebet om det transcendentale klasseherredømme, som er blevet problematiseret ovenfor. Som argumenteret for i min for-

rige artikel, bør den dialektiske fremstilling af kapitalismens væsensbestemmelse kunne tage højde for den kapitalistiske logiks historicitet og samtidig åbne op for muligheden for empiriske og historiske analyser. Også til dette formål mener jeg, at et udbytningsforholdsbaseret klassebegreb er et bedre udgangspunkt end det i bogen udviklede begreb om transcendentalt klasseherredømme. Udover afledningen af kapitalforholdet er det muligt at udvikle klassebegrebet yderligere indenfor den dialektiske analyse af den kapitalistiske produktionsmådes ideale tværsnit. Den måde, hvorpå klasse konstitueres i og med kapitalismens grundstruktur gennem udbytningsforholdet i produktionsprocessen udvikles flere steder i Marx' kritik af den politiske økonomi. Kategorierne "produktivt" og "uproduktivt" arbejde hører eksempelvis til den grundlæggende klassekonstitution i kapitalismen, men også andre kategorier, der udvikles i kritikken af den politiske økonomi, kan belyse grundtrækkene ved klassekonstitutionen i den kapitalistiske produktionsmåde. En sådan formanalytisk videreudvikling af klassebegrebet kunne fungere som et ud af flere udgangspunkter for overgangen fra den dialektiske analyse til empiriske analyser.[14]

¶13 Vi kan nu vende tilbage til spørgsmålet om, hvorvidt vi bør foretrække arbejder- eller proletarbegrebet, teoretisk såvel som politisk. I *Stum tvang* er argumentet for begrebet om det transcendentale klasseherredømme og proletarbegrebet knyttet til den politiske pointe, at det gør "os i stand til at brede vores begreb om klassekamp ud og se, hvordan kampe på tværs at hele det sociale felt er en del af det samme politiske projekt: at vriste livets betingelser fri fra kapitalens greb".[15] Klassekampen bør ifølge *Stum tvang* altså ikke udspringe af udbytningsforholdene, men derimod af kapitalens greb om det sociale liv som sådan. Det vender jeg tilbage til. Jeg vil først argumentere for, at arbejderbegrebet bedre indfanger det historisk særegne ved den kapitalistiske

produktionsmåde og dermed er et bedre udgangspunkt for at forstå klassekampens grundvilkår i kapitalismen.

¶14 I romersk lov henviste termen "proletar" til dem med ingen eller meget lidt ejendom, hvis subsistens var afhængig af en protektor (ejendomsbesiddende borgere eller staten). Deres rolle blev defineret som kun det at reproducere sig selv. Denne definition var en del af det videre romerske system for social stratifikation baseret på en kombination af ejendom, ære og privilegier. Proletariatet havde per definition ingen af disse. Marx studerede romersk lov, og i hans tidlige periode skinner denne romerske definition af proletariatet klart igennem hans identificering af proletarisering som et karaktertræk ved borgerlige samfund. Proletarisering henviste her til eroderingen af privilegier og rettigheder, der havde sikret bestemte dele af befolkningen adgang til forskellige subsistenskilder (et klassisk eksempel er Marx' analyse af loven imod den sædvanebestemte ret til at indsamle brænde i skovene). Det var denne proletarisering, han betragtede som betingelsen for opkomsten af en ny revolutionær klasse, efter borgerskabet havde udspillet sin rolle.

¶15 Var denne proletarisering knyttet særligt til kapitalismen? Der var uden tvivl et opstigende borgerskab i byerne bestående af handlende, små forretningsdrivende og håndværkere og en ny embedsstand. Men disse grupper kan ikke uden videre identificeres med opkomsten af kapitalismen, og det kan stærkt betvivles, at der allerede på dette tidspunkt i de tyske områder, som var Marx' kontekst, var etableret en kapitalistisk produktionsmåde i nogen meningsfuld forstand.[16] Den proletarisering, der fandt sted, havde dermed ikke nødvendigvis noget med kapitalisme at gøre. Proletariatbegrebet, som det blev brugt i den romerske lov, såvel som det senere blev brugt til at identificere en tendens i "borgerlige" samfund, er efter min mening ikke godt til at indfange de særlige kapitalistiske sociale forhold. I modsætning til dette begreb hos den tidlige Marx, skulle han senere komme til at identificere en helt ny type

"arbejderklasse",[17] der ikke blot var karakteriseret ved at være adskilt fra ejendom, rettigheder og privilegier, men som derimod konstituerede den vigtigste produktivkraft i den kapitalistiske produktionsmåde.

¶16 Der var næppe en romersk tænker, der kunne forestille sig proletariatet som produktiv på samme måde.[18] Det romerske proletariat var berøvet både ejendom og privilegier, og den udbyttede klasse var ikke primært proletariatet, men derimod småbønder og slaver. Denne betydning overleveres til en vis grad også i nyere brug af proletarbegrebet. I modsætning til proletariatet er det særlige ved arbejderklassen i kapitalismen, at den både er produktiv, udbyttet *og* kan besidde vidtrækkende politiske og juridiske privilegier, som *Stum tvang* også kommer ind på. Denne mulighed for politisk og juridisk lighed på den ene side og økonomisk udbytning i produktionsprocessen på den anden er blandt andet et resultat af det, Wood kalder privatiseringen af den politiske magt i kapitalismen, hvor den udbyttende klasse ikke længere direkte hersker over den offentlige politiske magt, men derimod opnår direkte herredømme i produktionsprocessen.[19] Det er netop af denne grund, at marxistisk politisk teori har fokuseret på produktionsprocessen, arbejderklassen og udbytning: Arbejderklassen er den produktive og derfor udbyttede klasse, hvis atomisering og privatiserede lokale kampe må imødegås af politisk massemobilisering for at afskaffe de kapitalistiske sociale forhold.

Kampen mod den stumme tvang

¶17 I MIN FORUDGÅENDE ARTIKEL HER I *PARADOKS* PROBLEMATISEREDE jeg en risiko i *Stum tvang* for at skabe en kløft mellem den dialektiske fremstilling af kapitalismens væsensbestemmelser og historiske og empiriske analyser af kapitalismen. Jeg konkluderede, at den kapitalistiske logik ikke så meget fortæller os noget om en allerede "etablereret" kapitalisme, men derimod om sammenhængen mellem historiske udvik-

lingsprocesser, hvilket bør rummes i den dialektiske analyse og virke modificerende tilbage på denne. Med udgangspunkt i min kritik af enkelte af de historiske afsnit i bogen forsøgte jeg at udlægge en række væsensbestemmelser ved kapitalismen på en anden måde, nemlig skabelsen af markedsafhængighed, adskillelsen mellem de umiddelbare producenter og produktionsmidlerne og etableringen af et udbytningsforhold. Jeg skal dog her understrege, at jeg på ingen måde mener at have givet en udtømmende analyse af disse bestemmelser, men blot peget på mulige andre måder at fremstille dem på. Problematiseringen af en række af de historiske afsnit ledte mig i indeværende artikel til en kritik af begrebet om det transcendentale klasseherredømme og et forsvar for det i bogen kritiserede udbytningsbaserede klassebegreb. I forlængelse heraf har jeg argumenteret for, at begrebet om arbejderklassen bedre indfanger det historisk særegne ved kapitalismen i modsætning til begrebet om proletariatet. I dette sidste afsnit vil jeg med denne kritik in mente diskutere de politiske konsekvenser, der kan drages af *Stum tvang* og kritikken fremført i begge artikler.

¶18 I bogens konkluderende afsnit argumenteres der for, at teorien om kapitalens økonomiske magt er udviklet på et abstraktionsniveau, hvorfra der ikke umiddelbart kan udledes politiske konsekvenser. Det gør ikke teorien politisk ubrugelig, men kun som det nødvendige afsæt til at lave mere konkrete analyser med udgangspunkt i de af den abstrakte teoris "omhyggeligt smedede begreber".[20] Som vi har set, er der dog steder i bogen, hvor der rent faktisk udledes politiske konsekvenser, dog på et meget højt abstraktionsniveau. Jeg mener ikke, at den teori, der udvikles i *Stum tvang*, først bliver politisk anvendelig i mere konkrete analyser. Allerede på det i bogen anlagte abstraktionsniveau udvikles en række vigtige politiske indsigter, om end selv på et meget generelt niveau: identificeringen af den kapitalistiske produktionsmåde som historisk forbigående, afgrænsningen til den utopisk-romantiske kapita-

lismekritik og klarlægningen af, hvad der netop er nødvendigt i den kapitalistiske produktionsmåde, og som dermed ikke kan afskaffes uden at omvælte denne produktionsmåde som sådan. Yderligere identificeres en række dynamikker i kapitalismen, der fortæller os noget om klassekampens grundvilkår fælles for enhver historisk konkret kapitalisme.

¶19 I bogens kapitel 10 undersøges, hvordan kapitalens upersonlige og abstrakte magt i relationen mellem producenter forvandles til et despoti i selve produktionsprocessen. Dette despoti har dog stadig til en vis grad en upersonlig karakter, idet markedskonkurrencens pres tvinger den enkelte kapitalist til at reorganisere produktionsprocessen med henblik på produktionen af relativ merværdi. Subsumptionen af arbejdet under kapitalen har en lang række konsekvenser for arbejdets karakter og kapitalens herredømme udfolder sig her også i materialiteten og teknologien. Jeg vil understrege, at produktionsprocessen ikke blot er et ud af flere andre områder af det sociale liv, der subsumeres under kapitalens logik. Netop her bliver et udbytningsbaseret klassebegreb vigtigt. Udbytning er essentielt tilegnelsen af det samfundsmæssige merprodukt af en udbyttende klase fra en udbyttet klasse. Det særlige ved denne tilegnelsesproces i kapitalismen er ikke blot, at den er formidlet gennem markedet, hvor den udbyttende klasse må købe arbejdskraft og sælge arbejderprodukterne som varer på markedet. Det særlige er også (og i tæt sammenhæng med den markedsformidlede udbytning), at udbytningsprocessen bliver centreret i selve produktionsprocessen. Det har ikke været tilfældet i noget andet klassesamfund, hvor udbytningen er foregået eksternt i forhold til produktionsprocessen. Udbytningen i kapitalismen er i høj grad atomiseret, decentraliseret og privatiseret. Men der er stadig tale om en grundlæggende *politisk* proces, hvis resultat er determineret ikke blot af kapitalens subsumptionslogik, men af klassekampens kontingens.

¶20 Det særegne kapitalistiske udbytningsforhold har den konsekvens, at klassekampen fortrænges til en privatiseret sfære, hvor den udfolder sig på en atomiseret og lokaliseret måde. Det har politiske konsekvenser. Klassekampen tager i kapitalismen primært sit udgangspunkt i produktionsprocessen, fordi det er her, udbytningen foregår, i modsætning til alle andre klassesamfund. En central opgave i klassekampen er derfor generaliseringen af kampen i produktionsprocessen. Netop derfor etablerede arbejderbevægelsen politiske masseorganisationer og partier, der kunne samle og generalisere den ellers atomiserede klassekamp. Det er dog også rigtigt, som der påpeges i bogen, at kampen mod kapitalens greb om livets betingelser også foregår mange andre steder end i selve produktionsprocessen på tværs af det sociale felt. Det er dog ikke et nyt træk ved kapitalismen. Arbejderbevægelsen var eksempelvis ikke kun organiseret omkring kampe i produktionsprocessen, men involverede sig i kampe på en lang række andre sociale og kulturelle områder. Det særlige ved arbejderbevægelsen var, at den betragtede alle disse sociale kampe mod kapitalens greb på tværs af det sociale felt som kampe, der krævede en organiseret arbejderklasse. Kampen mod kapitalens abstrakte og upersonlige herredømme blev altså formidlet gennem kampen mod arbejdets underordning under kapitalens herredømme og udbytningsforholdets despoti i produktionsprocessen. Selvom der foregår relevante kampe på hele det sociale felt, kan klassekampen dog ikke udspille sig på hele dette felt på én gang, og det særegne ved kapitalismens udbytningsproces er stadig dens centrering i produktionsprocessen. Det må i forlængelse heraf være muligt på én gang at anerkende forskellige sociale kampes egenværdi, deres indbyrdes forhold og eventuelle sammenfletning, *og* samtidig insistere på, at nogle kampe er vigtigere end andre *til bestemte formål*.

¶21 I bogens konklusion understreges det, at kampen mod "kapitalens dødsmaskineri [...] aldrig konfronterer den stumme tvang, som den

beskrives i denne bog".[21] Det er en vigtig indsigt. Kapitalismens upersonlige og abstrakte økonomiske magt rammer alle på tværs af sociale klasser og identiteter, om end den rammer med forskellige resultater. Udbytningsforholdene i kapitalismen bliver derfor også mere upersonlige end i andre produktionsmåder. Men kampen mod kapitalens herredømme kan ikke foregå mod en abstrakt og anonym magt. Den økonomiske magts universalitet udelukker den som et forankringspunkt for klassekampen. Det er af samme grund, at Karl Polanyi tager fejl på dette punkt. Hovedkonfliktlinjerne i kapitalismen går ikke mellem en markedsgørelsesbevægelse på den ene side og en generel modbevægelse på den anden, men derimod mellem klasser med udgangspunkt i udbytningsforhold, der er centreret i produktionsprocessen. Kampen mod kapitalens stumme tvang må være formidlet gennem klasseforholdene og den privatiserede og atomiserede klassekamp i den kombinerede produktions- og udbytningsproces. Teorien om kapitalismens økonomiske magt lærer os, at kapitalismen ikke kan besejres gennem en kamp mod kapitalens upersonlige og abstrakte herredømme. På den anden side lærer den os også, at den lokaliserede kamp i produktionsprocessen er en formidlet kamp mod kapitalens abstrakte herredømme. Det er med denne indsigt, vi kan konkludere, at kampen mod kapitalens despoti i produktionsprocessen må samles og generaliseres for at besejre kapitalismen. Uanset hvilke ændringer vi kan registrere i "klassesammensætninger og kampens former",[22] forbliver forudsætningen for socialisme og kommunisme som den virkelige bevægelse, der afskaffer tingenes tilstand, derfor en organiseret arbejderklasse- og bevægelse.[23]

Noter

1. Esben Bøgh Sørensen, "Historie og kapitalens logik i *Stum tvang*", *Tidsskriftet Paradoks*, 17. februar 2022.
2. Søren Mau, *Stum tvang: En marxistisk undersøgelse af kapitalismens økonomiske magt* (Aarhus: Klim, 2021), 137. Herefter forkortet *ST*.

3. *ST*, 143.
4. *ST*, 144. Jeg mener ikke at være stødt på begrebet "transcendentalt klasseherredømme" før. Brugen af det kantianske begreb om mulighedsbetingelserne for sociale magtforhold (og ikke primært for erkendelse som hos Kant) hentes fra Hardt og Negri (*ST*, 144). Anvendelsen af kantianske begreber er dog ikke ny i den marxistiske tradition og findes måske mest udarbejdet hos den østrigske filosof og marxist Max Adler og dennes begreb om det "sociale apriori". Se Max Adler, *Das Rätsel Der Gesellschaft: Zur Erkenntnis-Kritischen Grundlegung Der Sozialwissenschaften* (Wien: Saturn Verlag, 1936). Et nyere forsøg på at anvende Kant i den marxistiske tradition kan findes i Christian Lotz, *The Capitalist Schema: Time, Money, and the Culture of Abstraction* (London: Lexington Books, 2014).
5. *ST*, 132.
6. *ST*, 132.
7. *ST*, 133.
8. *ST*, 178.
9. *ST*, 186.
10. Se Ellen Meiksins Wood, *The Origin of Capitalism: A Longer View* (Verso, 2002). For teoretiseringen af forskellige typer af markedsafhængighed, se Ellen Meiksins Wood, "The Question of Market Dependence", *Journal of Agrarian Change* 2, nr. 1 (2002): 50–87.
11. Det er også uklart, hvorvidt der er tale om forholdet til produktionsmidler eller forholdet til betingelserne for den sociale reproduktion, og hvad forholdet mellem de to er. Hvis klasseherredømme desuden allerede defineres som et forhold mellem dem, der kontrollerer betingelser for den sociale reproduktion, og dem, der ikke har adgang hertil, er det også svært at se, hvorfor udbytningsforholdet ikke allerede er indeholdt i definitionen.
12. *ST*, 144.
13. Ellen Meiksins Wood, *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 95.
14. For et sådant forsøg, se Projekt Klassenanalyse, *Materialien zur Klassenstruktur der BRD: Erster Teil. Theoretische Grundlagen und Kritiken* (VSA, 1973).
15. *ST*, 133.
16. Det samme kan siges om Frankrig, der også kom til at optage Marx. Se Xavier Lafrance, *The Making of Capitalism in France: Class Structures, Economic Development, the State and the Formation of the French Working Class, 1750–1914* (Leiden: Brill, 2019).

17. Marx forlod dog aldrig hverken proletarbegrebet eller begrebet om "det borgerlige samfund". Sidstnævnte kan dog næppe identificeres med den kapitalistiske produktionsmåde, men må derimod betragtes som et produkt af den særlige kontekst, Marx befandt sig i. Borgerskabet, der selv er et begreb hentet fra middelalderens standssamfund, var en heterogen gruppe af embedsmænd, professionelle, småhandlende, håndværksmestre, osv., hvis ligeså heterogene kampe i slutningen af 1700-tallet og i løbet af 1800-tallet handlede om at sikre politiske rettigheder til disse grupper imod adelens privilegier, men altså ikke om etableringen af kapitalistiske produktionsforhold.
18. Det skal for en sikkerhed understreges, at "produktiv" på ingen måde er et positivt moralsk begreb for Marx', men en videnskabelig kategori om produktionen af merværdi, tværtimod. Som han skrev i *Kapitalen* i kapitel 14 om absolut og relativ merværdi: "At være produktiv arbejder er derfor ingen lykke, men en ulykke".
19. Ellen Meiksins Wood, "The Separation of the Economic and the Political in Capitalism", *New Left Review* 127, nr 1 (1981): 66–95.
20. *ST*, 306.
21. *ST*, 306.
22. *ST*, 133.
23. Tak til Magnus Møller Ziegler for kommentarer til teksten.

Fortidsnormativitet og fremskridtsfantasier i marxske misforståelser

Frederik Boris Hylstrup Olsen

12. juli 2022

I *stum tvang* udreder Søren Mau en mængde misforståelser i bestemte læsninger af Karl Marx. Marx kan nemlig, fordi hans tænkning konstant var under udvikling og til tider tvetydig, være nem at misforstå. Blandt de misforståelser, som Mau adresserer i bogen, er idéen om den deterministiske historieforståelse, der særligt er blevet udledt af Marx' tidlige Feuerbach-influerede tekster og generelt har spillet en væsentlig rolle gennem mere eller mindre hele Marx' receptionshistorie. Den forestilling, at Marx optegnede idéen om, at historien har en nødvendig udvikling, som på en ganske naturlig måde vil forløbe i en slags automatik, forsøger Mau at afvæbne.

¶2 Mau identificerer ligeledes en gængs romantisk-essentialistisk misforstået marxistisk læsning, når han gør opmærksom på, hvordan fremmedgørelsesbegrebet kan indeholde en idé om et urealiseret potentiale i menneskets væsen; som eksisterede det ikke-fremmedgjorte, ideelle menneske som en mulighed, en kim, der, på trods af manglende aktualisering, ikke desto mindre *var til* og lå og lurede på et værensplan af ikke-aktualiseret potentialitet. Som var afskaffelsen af kapitalismen og fremkomsten af kommunismen det endelige skridt til en fuldstændiggørelse af det menneskelige væsen. Det er en opfattelse, der baserer sig på "en oprindelighed, en naturlig og tabt enhed eller orden, der bør genetableres".[1] Ifølge denne forståelse, som i nærværende artikel fremover vil blive henvist til som "den romantiske position", skal kapitalismens afskaffelse give mennesker "mulighed for at blive det, de i virkeligheden allerede er", som Mau skriver.

¶3 Mau tager glimrende afstand fra denne fremmedgørelsestænkning og identificerer en utilstrækkelighed ved sådanne humanistiske og romantiske væsensforståelser. Som en uhensigtsmæssig konsekvens af denne kapitalismekritik i "den menneskelige naturs navn", anfører Mau, at en påberåbelse af et vagt defineret, implicit og essentialistisk ideal om "det menneskelige" har en tendens til at "afpolitisere kritikken ved at fremstille kapitalismens afskaffelse som genopretningen af en naturlig harmoni".[2] Afpolitiseringen består her i at skabe et normativt narrativ omkring et menneskeligt ideal, som hverken kan bestrides eller diskuteres, da idealet baserer sig på en "naturlig" tilstand. Det er godt, at Mau distancerer sig fra det fremmedgørelsesbegreb, som så tæt er koblet sammen med oprindelsestænkning og romantisk-essentialistisk humanisme. I en bredere generel-polemisk bog, som havde tilladt at bevæge sig udover det erklærede ærinde om at begrænse sig til en systematisk undersøgelse af kapitalismens økonomiske magt, ville en yderligere diskussion af en humanistisk kapitalismekritik, som baserer sig på menneskets naturlige væsen og oprindelse som ideal, nok have fundet sted. En opfordring til og et skitseagtigt rids af en sådan kritik bliver i denne artikel fremført.

¶4 Mau udtrykker ganske vist en klar aversion mod enhver form for romantik, der går ud fra en oprindelig enhed af menneske og natur som et ideal om et autentisk og godt menneskeliv. Denne forestilling kan, ifølge Mau, føre til "spiritualistisk mysticisme eller reaktionært sværmeri for det landlige liv".[3] Denne kritik ser jeg dog som en underdrivelse af de mere alvorlige konsekvenser, som enheds- og oprindelighedsbaserede romantiske forestillinger kan medføre. Teksten her er en determinismekritik og en romantikkritik rettet mod de naturalistiske og humanistisk væsensbestemmende forestillinger, som jeg vil vise, at megen kapitalismekritik udmønter sig i. Med afsæt i denne kritik skal de politiske, socia-

le og filosofisk-strategiske konsekvenser, som måtte udspringe af den fejllæste marxisme, belyses.

¶5 Det skal gøres klart, at der bør anføres en skelnen mellem en historisk determinismekritik, som i denne artikel betegner en fremskridts- og udviklingstanke baseret på teknologisk fremgang og naturbeherskelse, og så en kritik af den romantisk-essentialistiske tanke om menneskets oprindelighed i en "naturlig" idealisme. Men i og med, at den romantiske oprindelsestanke forestiller sig en førsteårsag og en aristotelisk "begyndelsesgrund" eller førsteprincip (*arché*), peger dette i cyklisk bevægelse ligeledes mod et bestemmelsessted. Det skal i artiklen vises, hvordan essentialistiske forståelser af naturlighed og oprindelighed peger mod normative forståelser af adfærd. Lige såvel som ordet "landingsbane" både betegner afgang og ankomst (man bruger sjældent det lidet kendte "startbane"), således vil også "determinisme" betegne et begyndelsessted og "romantisk oprindelse" et determineret endemål. Dermed betragter jeg, på trods af en skelnen mellem determinismekritik og romantikkritik, disse som sammenvævet.

¶6 For at skabe et overblik over, hvordan deterministiske såvel som romantiske opfattelser af menneskets, naturens og samfundets oprindelighed og væsen er blevet indskrevet i store dele af marxistisk og kapitalismekritisk teori, vil jeg foretage en kort gennemgang af nogle få nedslag, hvor begreber som *fremmedgørelse* og forståelser af naturalistisk fortidsnormativitet, altså det oprindelige og naturliges præskriptive effekter, vidner om denne tendens. Jeg vil dernæst diskutere, hvorfor det i det hele taget er essentielt at gøre op med deterministiske oprindelighedsopfattelser, og hvorfor disse er strategisk uholdbare og kan påvirke kapitalismekritikken negativt.

Fremmedgørelse

¶7 SOM MAU SKRIVER, OPSTOD EN HEL BØLGE AF HUMANISTISKE LÆSninger af Marx, da *Parisermanuskripterne* blev udgivet i 1932.[4] Ifølge disse læsninger skulle kapitalismekritikken og den deraf følgende afskaffelse af kapitalismen føre til en virkeliggørelse af mennesket.[5] Begreber om individet og dets fremmedgørelse i det kapitalistiske samfund brød frem. Der findes imidlertid en bred kritik af fremmedgørelsesbegrebets romantiserende og individualistiske essentialisme. Jeg vil her fremhæve den tyske sociolog og marxistisk inspirerede kritiske teoretiker Hartmut Rosa, som i sin kritik af fremmedgørelsesbegrebets socialfilosofiske implikationer og samfundsmæssige konsekvenser, grundet begrebets fremskrivning af en uforanderlig identitetskerne, faktisk henfalder til selv at fremme den essentialisme, han her forsøger at kritisere.

¶8 Rosa tilskriver begrebet om fremmedgørelse en immanent fare for at være et politisk farligt romantisk længselskoncept, da de særlige kategorialt karakteriserende aspekter af det ikke-fremmedgjorte, det "sande", "gode" og "virkelige" liv, der vagt lader sig bestemme som et modbegreb til fremmedgørelse, synes at implicere "essentialistiske antagelser om det menneskelige væsen".[6] Rosa vælger derfor at betragte interaktionen mellem subjekt og verden ved at fokusere på de "vellykkede verdensforholds" betingelser,[7] de såkaldte *resonansforhold*, som en positiv betegner for "det gode liv", og som et modbegreb til de ellers så apofatiske fremmedgørelsesdiagnoser, som for eksempel tæller Webers *affortryllelse*, Lukács' *tingsliggørelse*, Durkheims *anomi* osv.

¶9 Hvad der kan lede til politisk negative implikationer for antagelser om det ikke-fremmedgjorte og autentiske oprindelsesideal er, at disse tvivlsomme antagelser om menneskevæsenets sande natur kan hjælpe til at indvende mod bestemte og uønskede praksisser såsom seksuelle minoriteter og kønsminoriteter, der ikke er heteroseksuelle eller ciskønnede, samt at støtte op omkring etnocentriske og arkaiske ægtheds- og

autencitetsfornemmelser. En fremmedgørelsesforståelse af essentialistisk oprindelighed kan altså, selvom det ikke altid er tilfældet, som normativt referencepunkt (mis)bruges til at øve ultimativ dom over, hvilken slags adfærd, forhold osv., der er autentisk og dermed ønsket.

¶10 På trods af Rosas afstandtagen fra fremmedgørelsesbegrebet og dettes farlige politiske implikationer, ender han dog alligevel med at skrive sig ind i en virkeliggørelse af en slags enhed mellem menneske og natur. Det ses særligt i hans udlægning af *afficering*, hvor mennesket berøres og påvirkes af for eksempel et landskab med "kaldelse": "Pludselig er der noget, der kalder på én, noget, som udefra bevæger én".[8] Dette udefra "kaldende" kan ifølge Rosa være et bjerg, et træ eller snefald.[9] Som jeg ser det, falder Rosa i den essentialistiske fælde, som han selv har anført, at en brug af begrebet om fremmedgørelse kan medføre. For det første ved at romantisere naturen og ved at lave en distinktion mellem menneske og natur. Ved i det hele taget at *angive* de miljømæssige omgivelser som noget "udefra", sådan som Rosa gør det, mister begrebet "natur" på denne måde den miljømæssigt omgivende kvalitet, som begrebet oprindeligt forsøger at angive.

¶11 Den britiske filosof Timothy Morton har påpeget den umulige opgave i at navngive det, vi apofatisk kan kalde "naturen". Dét, som vi alle er nedsænkede i (på engelsk ville Morton sige "*immersed in*"), og som udgør og omgiver os, vil automatisk miste sin særegne omsluttende og omgivende kvalitet, når det forsøges konkretiseret til for eksempel at være bjerge, træer, landskaber eller dyr.[10] Mortons hovedtese er, at vi må opgive vores gængse idé om "naturen", for at tænke virkelig økologisk. Så snart naturen tænkes som noget, der aktivt kan betragtes, og som noget, man kan forholde sig æstetisk til, bliver den i samme bevægelse adskilt fra os selv. Som et kunstværk på et museum, som man må træde tilbage fra for at betragte: Stik imod hensigten resulterer bestræbelsen på at komme tæt på værket i en afstandtagen. Denne naturopfattelse

betragter altså en natur som noget, der, i kraft af dets adskillelse fra mennesket, har en *uspoleret* idealtilstand.

¶12 Det andet punkt, hvorved Rosa i sin bestræbelse på at distancere sig fra fremmedgørelsesbegrebets essentialisme alligevel henfalder og tilbyder til selvsamme, er, når han angiver, at vi ikke kan frembringe resonanserfaringen instrumentelt, da den er ukontrollerbar og uforudsigelig og derfor må indfinde sig på egen hånd – man kan næsten høre, at den må finde sted "naturligt". Der findes i Rosas kritik af fremmedgørelsesbegrebet altså både en romantisk-essentialistisk forståelse af den omgivende natur som noget, der først og fremmest må betragtes som stående uden for mennesket og som noget enestående, stående uden mennesket; derudover må forbindelsen mellem menneske og natur oprettes på naturlig og ukontrollerbar vis ved, at verden "kalder" på en "pludselig" måde. Denne forbindelse eller resonans mellem menneske og verden forekommer på denne måde som en enhed, der må genoprettes. På trods af det modbegreb, som *resonans* skulle tilbyde i et forsøg på at skabe et alternativ til fremmedgørelsestænkningen, risikerer Rosa altså at skrive sig ind i netop en romantisk idé om et verdensforhold, som kan antage form af en genetablering af en naturlig orden og opløse striden mellem eksistens og væsen.[11]

Fremtidsnormativitet og teknologioptimisme

¶13 ESSENTIALISTISKE FORSTÅELSER AF MENNESKETS VÆSEN KAN VÆRE politisk farlige, blandt andet fordi de kan medføre antagelser om naturlighed og autencitet, som grunder i fortids- og oprindelsesnormative rationaler. Der kan dermed identificeres et aspekt af ideologisk magt i en yderliggående fremmedgørelsesromantik. Hvis et menneskets oprindelige tilstand betragtes som en idealtilstand, som et fremtidigt samfund må sigte mod, kan sådanne ubestridelige historiske sandheder nemt tages i brug som redskaber til at retfærdiggøre politiske tiltag, som vil efterstræ-

be disse idealer. Som Alfred Schmidt meget rammende siger det, så "har det til dato været en fast bestanddel af forsvaret for herredømme at forfalske historisk-samfundsmæssigt betingede realiteter såsom krige, forfølgelser og kriser til uafvendelige naturkendsgerninger".[12]

¶14 Schmidt præsenterer to vigtige pointer i forbindelse med en læsning af Marx' naturbegreb, som forsøger at identificere en ontologi om den sociale virkeligheds natur: For det første, og som jeg ovenfor har været inde på, indebærer en forståelse af menneskets socialontologiske betingelser som udtryk for naturkendsgerninger – hvad end der er tale om adfærd, seksuelle eller kønnede orienteringer, etnicitet, autencitet eller dyder – en absolutistisk og ultimativ domfældelse. For det andet peger Schmidt på, hvordan et misforstået marxistisk naturbegreb kan betragte den økonomiske og sociale samfundsformations historiske proces som et naturhistorisk forløb. Denne deterministiske fremskridtsforståelse er ifølge Axel Honneth en udbredt marxsk læsning. Ifølge Honneth er en af Marx' forklaringsmodeller til at underbygge forestillingen om en kontrolleret progression i menneskehedens historie netop idéen om en fremadskridende og sekventiel forøgelse af den videnskabeligt baserede beherskelse af omverden.[13] Her bliver menneskets evne til at beherske naturen til den primære katalysator for den samfundsmæssige udvikling. Teknologisk fremskridt og mekanistisk automatik vil med tiden føre til menneskets frisættelse fra slidsomme arbejdsopgaver.

¶15 Der er fare for, at en sådan teknologisk determinisme fremmer teknologioptimistiske forestillinger om, at naturens uudnyttede ressourcer engang – i løbet af det lovmæssige fremskridt – vil føre til en teknologisk udvikling, som kan frisætte de undertrykkende produktionsforhold. Denne forståelse af samfundsudvikling er uhensigtsmæssig af grunde, som rækker længere end praktisk-politiske og sociale forhold – den bærer ligeledes på potentielle klimamæssige konsekvenser. Et lovmæssigt betinget fremskridt af samfundet beror på en forståelse af det

bestående samfunds immanente selvudbedring eller selvudslettelse; en udvikling, som vil ske helt naturligt og af sig selv. En sådan forståelse nedtoner følgelig aktiv handlen efter at opnå mere hensigtsmæssige samfundsforhold og efterlader sådanne bestræbelser futile, da forestillinger om automatisk fremgang efter næsten naturbestemt lovmæssighed overordner sig de enkelte individuelle bestræbelser. Tænk blot på *Power-to-X*-teknologien, som er den danske regerings store satsning på syntetiske grønne brændstoffer, der indeholder paradisiske løfter om klimakatastrofens redningsbåd. Denne plan bruges til at nedtone det meget akutte behov for radikale tiltag i forbindelse med klimaaftryk, til fordel for høje forventninger til en fremtidig teknologisk løsning. Som Marcuse formulerede det: "Den tanke at de befriende historiske kræfter udvikler sig *i* selve det bestående samfund er en hovedhjørnesten i den marxske teori".[14] Aspekter af dette misforståede marxistiske natursyn – som gennem den oprindelige og naturlige ordens idealtilstand i samfundet betragter den kapitalistiske samfundsformation (for eksempel med heraf følgende beherskelse af naturen og teknologisk fremskridt) som nødvendige skridt i en udvikling, der skæbnebestemt vil føre tilbage til netop idealtilstanden – kan altså identificeres i den tro på en lovmæssighedens automatik, som for eksempel ses i politiske drømme om klimaløsninger gennem alskens teknologisk innovation og "bioengineering".

¶16 Jeg har altså identificeret to konsekvenser ved Marx-læsninger, der betragter 1) mennesket som oprindelsessubjekt, 2) forholdet mellem menneske og natur som et romantisk-essentialistisk ideal, og 3) den forestilling om automatisk og "naturlig" historisk proces tilbage eller frem til en eller anden fundamental grundtilstand, som indeholder et skønt, enhedsmæssigt forklaringsprincip af forbindelsen mellem menneskets væsen og naturen. Den første konsekvens er den ideologiske magt, som afstedkommer af essentialismens oprindelsesnormativitet. Den anden konsekvens er den automatiske progressions kontrarevolutionære

potentialer, som risikerer at sætte samfundsomvæltende kræfter i en tilstand af inerti.

Et fravær af dialektisk tænkning

¶17 JEG VIL SLUTTELIGT FORSØGE AT ANFØRE, HVORDAN DETERMINIstiske såvel som romantiske opfattelser af oprindelse og naturlig progression ganske enkelt kan betragtes som filosofisk uholdbare. Mau skriver i *Stum tvang*, at det naturlige og det sociale befinder sig i et dialektisk forhold, men ikke som i et gensidigt forudsættende og interaktionelt forhold, hvor alt afhænger af alt andet og således peger på hinandens reciprokke definitioner og (selv)modsigelser. Dialektik er derimod ifølge Maus forståelse "en proces, igennem hvilken en konkret totalitet viser sig at indeholde sin egen negation som et af sine momenter".[15] Det er, som hos Hegel, en grundtanke i dialektikken, at alt værende rummer et negativt element i sig. Et klassisk eksempel på en sådan dialektisk proces er idéen om en plante, som aktuelt er en spire. Da den nu er en spire, er den ikke et frø og heller endnu ikke en blomst. Hvis man skal forstå plantens væren, kræver det, at man ikke blot tænker på spirens aktuelle væren eller blomstens komme, men lader selve plantens *bevægelse* træde frem i identiteten og således blot kan konstatere, at planten endnu ikke er blomst, men heller ikke længere er frø. Hvad Mau fremskriver når han siger, at dialektikbegrebet skal angive den "proces", hvorigennem helheden modsiges i et af dens "momenter", og altså ikke som en definitiv negation, understreger på meget passende vis den tanke, at dialektikken begriber noget, der ikke én gang for alle er afsluttet, men som er i stadig bevægelse.

¶18 At identificere et dialektikbegreb, som det for eksempel udlægges af Mau, kan hjælpe os til at forstå, hvordan en romantisk-essentialistisk oprindelsestænkning fremstår som i grunden ikke-dialektisk. Som det er med spiren i planteeksemplet, således er menneskets antropologiske

grundvilkår også blevet tænkt i et begyndelsens stadie. Marx bruger selv i *Kapitalen* en række ontologisk ladte termer, som vidner om en forefunden menneskelig grundtilværelse og en naturens oprindelig eksistensbetingelse. Her bliver jorden for eksempel benævnt som "laboratorium", "urinstrument" og det "oprindelige proviantkammer" eller "oprindelige arsenal af arbejdsmidler".[16] Marx' brug af disse primordiale betegnelser rummer altså en del udsagn om individets oprindelige og naturlige forhold til arbejdets betingelser (naturen) og dets "før-borgerlige" tilstand. Også hos Marcuse finder vi tanker om, hvordan det højtudviklede industrielle samfund pålægger mennesket "falske behov",[17] hvormed han opsætter en modsætning til nogle angiveligt naturlige eller "sande" behov. Denne måde at forsimple behovsbegrebet på går Mau imod, idet han angiver, hvordan forståelser af "grundlæggende" behov risikerer at resultere i reduktive idéer om et behovshierarki, hvor "socialt konstruerede" behov underordnes de mere "naturlige" og primære behov.[18]

¶19 Men at fiksere begyndelsens primærbetingelser i et bestemt historisk punkt, der vidner om en antropologisk basis, er netop at gøre historien lig med begyndelsen, ligesom det er at gøre planten lig med spiren. En dialektisk, procesontologisk tilgang ville her modsætte sig det, der tilsyneladende fremstod som hele virkeligheden, men som imidlertid blot var den konkrete *form*, hvorunder virkeligheden momentant kom til syne. Som Peter Sloterdijk skriver, har mennesket i umindelige tider opfattet "det gamle som det sande og det nye som noget betænkeligt".[19] Det er denne "arkaiske sandhedsfornemmelse", som Sloterdijk kalder det, som kunne forene politiske og åndelige overmagter i en konservativ front i fjendtlig opposition til alle former for fornyelse.

¶20 Jeg har ovenfor gjort rede for nogle af de politisk farlige konsekvenser, som kan komme af naturalistiske historieopfattelser, der udmunder i en slags fortidsnormativitet. En begyndelsesløshedens filosofi ville gøre

op med de normative implikationer, som en ikke-dialektisk konceptualisering af forholdet mellem natur og menneske og disses historiske fremkomster medfører. Bestræbelser på at transformere væren til tilblivelse og gøren finder man blandt andet hos Nietzche, Deleuze og Butler.

¶21 Men som jeg har forsøgt at vise, er det ikke blot i *retentionen*, som Husserl ville kalde det – altså den fortidsknugende og bagudskuende bevidsthed – at det romantiske natursyn, sådan som det kan fremkomme i marxistisk og kapitalismekritisk analyse, forfejler dialektikken. Også i *protentionen* – foregribelsen og bevidsthedens rækken sig fremad mod fremtiden – ligger i denne sammenhæng en fundamental ikke-dialektisk tanke. Lige såvel som oprindelsestænkningen fikserede den dialektiske plante i en statisk-ontologisk tilstand af spire, så foregriber den lovmæssigt bestemte progression planten i en allerede kommende tilstand af blomst. Denne tankemodel har jeg forsøgt at illustrere ved den klassisk marxistiske idé om samfundets udvikling i en sekventiel forøgelse af teknologisk og videnskabelig fremgang og kapitalismens immanente selvudslettelse. Forløsningsfantasier, som blandt andet viser sig i teknologisk-optimistiske løsninger på klimakrisens akutte problemer.

¶22 En forståelse af en lovmæssig progression af samfundet med kurs mod et af fortiden oprindeligt bestemt mål kan risikere at lade al handlen og aktiv bestræbelse efter at opnå hensigtsmæssige samfunds- og klimaforhold forekomme overflødig og unødvendig, da man dermed risikerer at sætte lid til en automatisk fremgang. Trøstefulde forhåbninger til teknologiske udviklinger og automatisk progression finder man som bekendt i den socialdemokratiske regerings aktuelle klimapolitik, som er blevet illustreret igennem den famøse "hockeystavsmodel", som netop nedvurderer den aktive og akutte handlen for at bringe klimamæssigt skadelige aftryk ned på nuværende tidspunkt, til fordel for en fremtidig teknologisk løsning. Denne teknologisk-optimistiske forfalden til sam-

fundets løsning af egne selvskabte problemer i takt med teknologiens udvikling er ikke sjældent at identificere i læsninger af Marx.

¶23 Mens den marxistiske kapitalismekritik i disse dage nyder en genkomst i offentligheden, som blandt andet Maus *Stum tvang* og Pelle Dragsteds bog *Nordisk socialisme* (og disse bøgers velfortjente plads på de fremmeste hylder hos boghandlerne) vidner om, er det derfor i et socialistisk orienteret perspektiv vigtigt stadig at holde en kritisk tilgang til udlægningen af Marx. Denne kritik må tage afsæt i en stadigt aktualiserende gennemgang af marxistiske idéer, som således kan tage højde for samtidige teknologiske, klimamæssige og sociale tilstande, og dermed udrydde anakronistiske fejllæsninger af Marx. Denne artikel har forsøgt at belyse nogle af de konsekvenser, som en oprindelsesbaseret og historisk-deterministisk kapitalismekritik kan medføre.

Noter

1. Søren Mau, *Stum tvang* (Aarhus: Klim, 2021), 89–90.
2. Mau, *Stum tvang*, 91.
3. Mau, *Stum tvang*, 107.
4. Mau, *Stum tvang,* 84.
5. Mau angiver på side 84 i *Stum tvang* en række tænkere, som fremførte denne fortolkning af "etiske-humanistiske motiver" i marxismen. Da det ikke er mit ærinde at redegøre for den generelle humanisme, men derimod at fokusere på den oprindelses- og fremskridtstænkning, som jeg betragter som aspekter heraf, vil jeg henvise til Mau for en mere fyldestgørende beskrivelse af, hvordan romantikken er blevet ført så vidt i marxistisk teori.
6. Hartmut Rosa, *Resonans* (Frederiksberg: Eksistensen, 2021), 205.
7. Rosa, *Resonans*, 38.
8. Hartmut Rosa, *Det ukontrollerbare* (Frederiksberg: Eksistensen, 2020), 32.
9. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 45.
10. Timothy Morton, *Økologi uden natur* (Hellerup: Spring, 2019), 191.
11. Mau, *Stum tvang,* 89.
12. Alfred Schmidt, *Naturbegrebet hos Marx* (København: Bibliotek Rhodos, 1976), 46.
13. Axel Honneth, *Socialismens idé* (København: Hans Reitzels Forlag, 2017), 89.

14. Herbert Marcuse, *Det éndimensionale menneske* (København: Gyldendals Uglebøger, 1969), 42.
15. Mau, *Stum tvang,* 110.
16. Schmidt, *Naturbegrebet hos Marx,* 84.
17. Marcuse, *Det éndimensionale menneske*, 24.
18. Mau, *Stum tvang*, 15.
19. Peter Sloterdijk, *Kritik af den kyniske fornuft* (København: Hans Reitzels Forlag, 2021), 25.

WHAT ON EARTH IS GOING ON?

Er
nulevende mennesker
ansvarlige for fremtidige generation-
er af mennesker såvel som ikke-menneskelige
dyr? Hvad er en "organisme", og hvilke organismer
kan tilskrives "bevidsthed" eller "følelser"? Hvad er kriter-
ierne for at tilskrive noget eller nogen (moralsk) værdi? Hvad
er "natur"? Er distinktionen mellem "natur" og "kultur" hold-
bar? Hvilke etiske overvejelser medfører den moderne teknologi?
Hvad er de epistemologiske implikationer af klimamodeller, især i
forhold til arbejdet med enorme tids- og rumskalaer, som det for ek-
sempel er tilfældet med hensyn til analyser af iskerner? Hvordan skal vi
forstå klimaskepticisme fra et socialepistemologisk perspektiv? Hvilke
politiske strategier og modstandsformer er legitime i den nuværen-
de situation? Hvilken rolle kan æstetikken spille i klimakatastro-
fens tidsalder? Hvad er kapitalismens rolle i klimakrisen? Hvad
kan vi bruge fænomenologiske undersøgelser af menneskers
erfaringsformer i forhold til den ikke-menneskelige na-
tur til? Hvordan bør vi forstå "tid" og "historie"
når "naturens" og "vores" historie smelter
sammen i den "antropocæne"
tidsalder?



Jordens tilstand er kritisk. For at forstå og ikke mindst handle ud fra det faktum, kan filosofien naturligvis ikke stå på egne ben, endsige skabe nogen direkte "løsninger" i instrumentel forstand. Men filosofien er i stand til, som Thomas Schwarz Wentzer tidligere har formuleret det i *Paradoks*, at tænke det "utænkelige"; at tænke det, som tidens materielle betingelser og horisont er udtryk for, i nye konstellationer:

"At tænke betyder, at man prøver at skabe en intellektuel orientering, der tør tiltale det, som krisen er et udtryk for, i nye og måske hidtil ukendte begreber og tankemønstre, der synes at ligge hinsides det hidtil forsvarlige og kendte."

Ofte kræver den konkrete historiske situation, at bestemte spørgsmål stilles på nye måder, eller også viser et bestemt begrebsapparat sig utilstrækkeligt og må fornyes eller erstattes. Den nuværende planetære krise – som mange kæder sammen med den omstridte term "antropocæn", der henviser til, at menneskelig handlen har forårsaget radikale brud i Jordens interagerende fysiske, kemiske og biologiske systemer – er langt fra en undtagelse. Den afføder en bred vifte af sammenvævede teoretiske såvel som praktiske spørgsmål, der må stilles og besvares på ny – det gælder alt lige fra de etiske, politiske, retsfilosofiske, teknologifilosofiske, videnskabsteoretiske, epistemologiske og metafysiske af slagsen.

Udgangspunktet for dette tema er, at filosofien og dens søsterfag kan tilbyde noget i den nuværende situation, som andre discipliner ikke kan. Ud fra den antagelse inviterer vi alle teoretikere til at indsende bidrag om den planetære krise. Bidragene kan fokusere på alt lige fra metafysiske overvejelser over forholdet mellem menneske og natur til konkrete analyser af klimapolitiske handlingsformer.

Solen og planternes metafysik – en kritisk læsning af Emanuele Coccias filosofi

Steen Nepper Larsen

20. april 2022

Emanuele Coccia, født i Italien i 1976, er lektor i filosofi på École des Hautes Études en Sciences Sociales i Paris. I 2016 udkom hans bog: *La vie des plantes – Une métaphysique du mélange*, der i 2021 blev oversat til dansk med titlen *Planternes liv. Blandingens metafysik* og udgivet på Hans Reitzels Forlag. De små 140 sider byder på 15 kapitler, fordelt under fem overskrifter: *I. Prolog; II. Bladteori: verdens atmosfære; III. Rodteori: stjernernes liv; IV. Blomsterteori: fornuftens former; V. Epilog*.

¶2 Som mange andre af samtidens objekt-orienterede ontologer, spekulative realister og antropocentrismekritiske nymaterialister er han ude i et gevaldigt og altomkalfatrende opgør med menneskets exceptionalistiske status og førstefilosofiske selvforståelse – hvad enten denne måtte være af ontologisk, epistemologisk og/eller eksistentiel "beskaffenhed".

¶3 I det følgende agter jeg at foretage en kritisk læsning af Coccias opgør. Under en række problemopsporende mellemoverskrifter vil der blive foretaget en langsom nærlæsning og fortolkning af 39 nøje udvalgte, fortløbende skriftsteder i bogen med henblik på at karakterisere Coccias radikale og dybt originale kosmologiske og naturfilosofiske projekt og at spørge kritisk til det fra "sidelinjen".

Coccias anslag

¶4 Det er Coccias credo, at solen på det kosmiske plan og planterne på det jordiske plan har skabt verden, og at mennesket derfor er en afhængig og kontingent art, der skylder planternes atmosfæreskabende egenskaber sin eksistens. Således er mennesket ikke altings måle-

stok, mening eller førsteårsag. Mennesket er ikke – og står ikke på – en sikkerhedsgivende grund.

¶5 Mennesket er heldigt, at det overhovedet har fået lov til at spille tredjeviolin sammen med milliarder af andre dyriske og organisk-levende eksistenser i et verdensorkester, hvori helios (solen) spiller førsteviolin og bladenes grønkorn, der kan opfange og lagre kuldioxid og producere livgivende ilt, spiller en multipluralt besat andenviolin – og det vel at mærke, som det vil fremgå nedenfor, helt uden hænder.

¶6 Den poetisk skrivende universitetsansatte filosof på jordkloden pointerer, at det gælder om at sætte menneskets jordlige betingelser i centrum med henblik på at konstituere en ny form for sam-eksistentialisme, en blandingsbegejstret sam-værensfilosofi, der intet har at gøre med en klassisk menneskecentristisk eksistentialistisk position. Mange i bund og grund menneskeindifferente betingelser for menneskelivets tilblivelse skal til, inden mennesket kan vælge at træde i eksistens eller "nøjes med" vegetativt at se til.

¶7 Sam-eksistensens mulighedsbetingelser må derfor be- og gentænkes, og det sker ved at rykke perspektivet værk fra klassisk-epistemologiske subjekt-objekt-betragtninger, der placerer og kontrasterer det selvbevidste, suveræne og vidensophobende menneske over for en omverden af tavse og mere eller mindre manipulérbare genstande.

¶8 Coccia abonnerer på et stærkt og eksplicit institutionskritisk filosofibegreb. Filosofien skal ikke nøjes med at kooperere i øjenhøjde med enkeltvidenskaberne, såsom biologien, botanikken eller mineralogien. For ham drejer filosofi sig ikke om at skabe viden om specifikke objekter. Filosofi er heller ikke et fag, en disciplin eller en metodelære. Filosofi er snarere en måde at lytte og ånde på blandt kosmiske, atmosfæriske og livsmuliggørende kræfter.

Uden planter – intet liv

¶9 MED ET HEIDEGGER-KONGENIALT VOKABULAR SKILDRER COCCIA få sider inde i bogens prolog planternes verdenssammenfiltrede måde at være til på. Med et snuptag rykkes de fundamental- og eksistentialontologiske begreber væk fra *Daseins* sfære og ind i planteriget:

¶10 > Man kan ikke adskille en plante – *hverken fysisk eller metafysisk* – fra den verden, der tager imod den. Det er dens mest intense, radikale og paradigmatiske form for væren-i-verden, der findes. At undersøge planter er ensbetydende med at skaffe sig viden om, hvad det vil sige at være i verden.[1]

¶11 Det er også her, at filosoffen som en anden iagttagelsestænker – som var han informeret af sociologen Luhmann, hvad han ikke selv angiver at være – skriver: "En plante er det reneste udgangspunkt for en iagttagelse af verden i dens totalitet."[2] Og det er uhyre interessant, idet den privilegerede perspektiviske tilgang bliver plantens iagttagelse, der bliver til filosoffens alter ego. Coccia stræber efter at skrive en filosofi, som en plante ville kunne tænke og skrive, hvis den tænkte og skrev. Med Luhmann kan man måske endda sige, at planten – vel at mærke godt hjulpet på vej af Coccia – iagttager og konstruerer mennesket som en omverden.

¶12 Tankevækkende er det, at Coccia på denne måde får etableret sit naturfilosofiske manifest som en form for tredjeordensiagttagelse, der "iagttager" (eller mere præcist: fremskriver og fremdigter), hvordan planter angiveligvis "iagttager" det, de "iagttager". Desværre er det dog ikke en epistemologisk problematik, han åbenlyst vedkender sig – endsige skriver højlydt om – måske fordi han ikke er bevidst om den.

¶13 Men sol, skyer, vand og mineraler skal der til, skriver han samtidig på samme side, for planterne kan ikke gøre det hele helt alene, om end de samtidig er med til at "gøre" den verden, de altid allerede er i, qua deres

væren-i-verden *in the first place.* Så her i den jordiske verden er planterne faktisk *second to none*. Uden dem intet liv i verden:

¶14 Vi vil aldrig kunne forstå en plante uden at have forstået, hvad verden er.[3]

¶15 Hvis vi må gå til planterne for at finde ud af, hvad verden er, er det, fordi det er dem, der "gør" verden.[4]

¶16 Derfor må "hvis'et" i citatet siges at være ganske retorisk og til pynt, for det er jo netop det, Coccia gør og har besluttet sig for at gøre, uden den ringeste tvivl om sit eget anliggende. Det er tankevækkende, at Coccia også benytter sig af det tidsåndstypiske verbum: *doing.* Judith Butler skrev som bekendt om *doing gender* ("at gøre køn") i bogen *Gender Trouble* (1990), og andre har talt om at "gøre" søskendeskab, venskab, politik etc. Men for plantemetafysikeren drejer det sig ikke blot om *gender performativity* m.v., men om at gøre intet mindre end "verden".

Antropomorficeringer – på trods

¶17 DE HAR INGEN HÆNDER TIL AT MANIPULERE VERDEN MED, OG DOG skal man lede længe efter aktører, der er dygtigere til at skabe former. Planterne er ikke blot de mest udsøgte håndværkere i vores kosmos, men er også de arter, der har givet liv til formernes verden – en form for liv, der har gjort verden til rammen om uendelig figurdannelse.[5]

¶18 Sandelig er det ikke let at tale planterne frem uden at komme til at tildele dem menneskelige egenskaber, dvs. i bund og grund at antropomorficere dem. Først bestemmes de ellers negativt: via fraværet af hænder – for derefter på et splitsekund og i samme linje at blive besunget som skabende håndværkere og livgivende aktører. Det er lige før, klassiske gudskreativitetsmetafysiske og kvindeligt-livgivende fødselsmetaforikker får semantisk mæle i en tekst, der velsagtens ikke har andet at gribe til, da

den er tvunget til at arte sig i et sprog, der i hvert fald ikke tales af eller forstås af planter.

¶19 Planterne tilskrives både form- og indholdsdialektiske kræfter. De er immanentisk-værensgivende eksistenser uden hvilke, der intet liv var på jorden – og i hvert fald ingen mennesker:

> ¶20 Planterne falder sammen med de former, de opfinder, og for dem er alle former variationer over væren, ikke over gøren og handlen. At skabe en form er ensbetydende med at gennemtrænge den med hele sin væren [...].[6]

¶21 Opløftet til erkendelsesinteresse og kosmologi-programmatisk *raison d'etre* for bogen skriver Coccia ufortrødent:

> ¶22 Verden er frem for alt det, planterne kunne få ud af den. Det er dem, der har "skabt" vores verden, selvom "skabelse" er af en helt anden karakter end den, man kan støde på i nogen levende væseners aktiviteter. Det er altså planterne, som denne bog vil udspørge om verdens natur, dens udstrækning og beskaffenhed. Forsøget på at grundlægge en ny kosmologi – den eneste form for filosofi, der kan betragtes som legitim – bør også begynde med en udforskning af plantelivet.[7]

¶23 Menneskehedens store spørgsmål til alnaturen og de kosmologiske konstituenter må således rettes til verdens skaber: planterne. Men ganske typisk for Coccia er det også at gribe til og præsentere faktuel viden om botanikkens skelsættende rolle på kloden. De store filosofiske omkalfatringer følges til dørs af en skolet plantebiologs konkrete og smittende fagkendskab.

> ¶24 Livet på jorden – planteverdenens autonome liv såvel som dyreverdenens parasitære ditto – muliggøres dermed af forekomsten af klorofylkorn (i bladene) og deres funktionsevne. Bladene har påtvunget langt hovedparten af alle levende væsener et fuldstændigt unikt miljø: atmosfæren.[8]

¶25 Retorisk kraftfuldt og øjenåbnende er det at lade de skabende og livgivende blade være udstyret med tvingende kræfter. De tynde, ydmyge og årstidsudskiftelige bladeksistenser er principielt stærkere og mere betydningsfulde end geparder, hajer og mennesker.

Procesontologiske tilblivelser

¶26 COCCIAS DECENTRERING OG FUNDAMENTALE "KRÆNKELSE" AF DET menneskelige subjekt som verdensårsag, erkendelsescentrum og betydningsfortætningscentral går hånd i hånd med en bekendelse til en procesontologisk og cirkulært gentagelig tilblivelseslogik, der aldrig vil ophøre, så længe der er blade og solstråler til på jordkloden og i universet:

¶27

> Vores verdens oprindelse skyldes ikke en begivenhed, der fandt sted uendeligt langt væk i tid og rum, millioner af lysår fra os – og den skal heller ikke søges på et sted, der ikke længere findes noget spor af. Den finder sted her og nu. Verdens oprindelse er årstidsbestemt, rytmisk og svingende som alt levende. Den er hverken substans eller fundament, er ikke i jorden i højere grad end på himlen, men befinder sig et sted midtimellem. Vores oprindelse er ikke i os – *in interiore homine* – men uden for, i det fri. [...] Vores verdens oprindelse er bladene, der er skrøbelige og sårbare, men alligevel formår at vende tilbage til livet oven på en barsk årstid.[9]

¶28 Hvor nogle af samtidens antændte, sporsøgende og seismografisk opmærksomme filosoffer og samfundsteoretikere begynder at "gifte sig" med begrebet *connectedness* (forbundethed, konnektivitet), så er Coccia yndlingsbegreb "gennemtrængelighed", der formodentlig er en oversættelse af "permeabilitet". Fisken i vandet, vandet i fisken – bladet under solens livgivende stråler, bladet som livgivende atmosfærekreatør – mennesket i verden, verden (sol, vand, ilt, mineraler, bakterier, mad ...) i mennesket; alt gennemtrænger og udveksler med hinanden. Sådan tænkes og sætningskreeres der i bogen. Alting forandrer sig, og intet står ud

eller frem som et førsteprincip. Heraklit kunne næppe have skrevet det bedre:

¶29 Gennemtrængelighed er nøgleordet, for i denne verden er alting i alting. Det vand, havet består af, er ikke blot foran fiskesubjektet, men *i* det, i gang med at trænge gennem det og forlade det igen. Verden og subjektet gennemtrænger altså hinanden, hvilket forlener dette domæne med en kompleks geometri, der selv forandrer sig konstant.[10]

¶30 Menneskeheden har alle mulige gode grunde til at takke planterne for deres åndedrætsmuliggørende kræfter – uden hvilke intet menneskeliv havde set dagens lys:

¶31 Takket være planterne blev Jorden en gang for alle til åndedrættets metafysiske rum. De første, der koloniserede Jorden og gjorde den beboelig, var organismer, der kunne lave fotosyntese, og de første i bund og grund jordiske levevæsner var de største omformere af atmosfæren.[11]

¶32 Pudsigt er det at bivåne, at planterne endnu engang antropomorficeres, som var de at ligne med imperialistiske, indtrængende styrker. Jorden bliver også levendegjort, som var den blå planet en organisme med lunger:

¶33 Fotosyntesen er dermed intet andet end en kosmisk proces, der gør universet flydende, en af de bevægelser, der medfører skabelsen af det flydende på Jorden, får Jorden til at trække vejret og fastholder den i en dynamisk spændingstilstand.[12]

¶34 Men samtidig er planterne "lyttende" og hengivne væsner – ganske blottet for ustyrlige indre modsigelser. De er fuldgyldige eksistenser uden spaltninger og ubærlige indre dramaer. Det lyder på mange måder ideelt at være plante: "[P]lanter [åbner] sig for verden og smelter sammen

med den med hele deres krop og væren."[13] Fotosyntesen og kosmos, planternes arbejde og det organiske livs mulighedsbetingelser går op i en højere enhed. Coccia er en dygtig historiefortæller, der kender sine virkemidler.

Uden vejrtrækning – intet liv

¶35 BILLEDSPROGET ER HÅRDT PUMPET. AT TRÆKKE VEJRET ER AT FORtære andre eksisterer:

¶36 > Åndedrættet er allerede en første form for kannibalisme, for hver eneste dag suger vi næring af gasser udledt af planter. Vi kan ganske enkelt kun leve af andres liv.[14]

¶37 Men samtidig skildrer Coccia, hvorledes livets levende fletværk skal forstås som et indlejret fletværk af cirklende bevægelser:

¶38 > Her kommer indlejringen ind i billedet, den kendsgerning, at livet altid er sine egne omgivelser og derfor cirkulerer fra krop til krop, fra subjekt til subjekt og fra sted til sted.[15]

¶39 Der tegner sig en kiasme, en dialektisk og samvirkende logik for det levende:

¶40 > At trække vejret er at være indlejret i et miljø, der gennemtrænger os på samme måde og lige så intenst som vi gennemtrænger det.[16]

¶41 Uden vejrtrækning – intet liv. Den på én gang ontologiske og atmosfæriske betingelse for liv er vejrtrækningen, og dens mulighed kan hverken mennesket eller de øvrige pattedyr selv skabe: "At leve er at trække vejret og omslutte al materie i verden i sit åndedrag."[17]

¶42 Som læser kommer man ind i en art meditativ tilstand under læsningen. At leve, at være, at tilblive … Sådan skriver mange fænomenologer

og procesontologer; men for Coccia er det ikke tilstrækkeligt at være mandelsmuttet ud i eksistensen af en frugtsommelig og fødedygtig livmoder for at komme til at eksistere. Kastetheden, som Heidegger skriver om i *Sein und Zeit*, bliver kun til andet end dødfødthed, hvis de atmosfæriske betingelser for liv er til stede: "Vejrtrækningen er ganske enkelt den første betegnelse for væren-i-verden."[18]

¶43 Initialbetingelsen besynges. Luften pustes ind i eksistensen, der selv lærer at udnytte den; men Coccia tager efter min mening munden lidt for fuld, når han skriver "kun" i denne sætning lidt over halvvejs i bogen: "Alt det levende væsen er kun artikulation af åndedraget: fra perceptionen til fordøjelsen, fra tanken til nydelsen, fra ordet til bevægelsen."[19]

¶44 For det levende menneskeliv er mere end det, der er på spil i citatet. Menneskelivet er også åndens fortætning i love, historiske fortællinger og biblioteker, og forestillingskraftens manifestation i digte, eksperimenter og opdagelser af stor skønhed. Reduktionen af menneskelivet til åndedragsnåde-eksistens er ikke usand; uden lungekraft og ilt intet menneskeliv – men menneskelivet er nu engang meget andet end det.

¶45 Det er Coccias kongstanke at bære ved til et opgør med dumme dualismer inden for filosofien, videnskaberne og teologien. Det er al ære værd:

> ¶46 Åndedragets metafysiske rum går forud for enhver modsætning, idet vejrtrækningen kommer før enhver sondring mellem sjæl og legeme, mellem ånd og genstand, mellem ideal og virkelighed [...]. Verden er åndedrag, og alt, hvad der findes i den, eksisterer i denne form. Verdens eksistens er ikke en logisk kendsgerning, men et pneumatologisk anliggende. Kun åndedraget kan røre og fornemme verden, give den liv. Man kan kun ånde verden.[20]

¶47 Men spørgsmålet er, om det er korrekt, at man kun kan ånde verden? Mennesket kan i hvert fald også ændre den; fortolke den; fortælle om

den; bosætte sig i den; og rejse verden rundt.

¶48 Det kan hævdes, at det at kunne ånde er en nødvendig betingelse for menneskelivet, men ikke en tilstrækkelig betingelse for at forstå dets formrigdom, hittepåsomhed og principielle uberegnelighed. På samme måde som hjernen er en nødvendig betingelse for eksistensen af bevidsthed, men ikke en tilstrækkelig betingelse for at forstå bevidsthedens genese, form og indhold.

Alting blander sig med alting

¶49 DET ER BESTEMT IKKE UDEN GRUND, AT BOGENS UNDERTITEL ER *Blandingens metafysik*. Blandingen skal forstås ontologisk-realistisk og ikke epistemologisk-konstruktivistisk. Coccia rykker blikket og filosofiens centralperspektiv væk fra de menneskelige perceptioners verden og ind i atmosfærens grundværen.

> ¶50 [Reduktionen] af atmosfæren synes at overse, at atmosfæren dybest set er en *ontologisk* kendsgerning om tingenes status og værensform og ikke om den måde, de perciperes på.[21]

¶51 Som en kæmpestor altid æltende røremaskine tegner verden sig. De dynamiske udvekslinger får mange ord med på vejen. Mennesket og alt andet i verden er altid i absolut cirkulation:

> ¶52 Verden er den universelle blandings rum, hvor enhver ting rummer en hvilken som helst anden ting og er indeholdt i *enhver* anden ting.[22]
>
> ¶53 Alt i verden frembringer en blanding og frembringes i blandingen. Alting trænger ind og ud overalt: Verden er åbning, frihed og absolut cirkulation, ikke side om side, men *gennem* kroppene og de andre. At leve, opleve eller være i verden betyder altså at lade sig gennemtrænge af alting.[23]

¶54 Blandingsmetafysikken har også øje for, at mennesket bidrager med kuldioxid, så planterne har noget at "arbejde med". Pudsigt nok skriver han ikke om biernes bestøvningsegenskaber og om vandets væren-i-verden. For uden biernes flyvende aktivitet og støvdragerberøringer ingen plantefertilitet, og uden vand ingen plantevækst. Men det er der på den anden måde ingen grund til, at han godt kunne have gjort, for bierne, planterne, polleniseringen, vandet, solen, honningen, ilten og kuldioxiden blander sig med hinanden og alt andet i det vibrerende og foranderlige kosmos:

> ¶55 Kosmos – dvs. *naturen* – er ikke tingenes grundlag, men deres blanding, deres åndedræt, den bevægelse, der befordrer deres gensidige gennemtrængning.[24]
>
> ¶56 Den universelle blanding er et udtryk for den kendsgerning, at verden konstant er udsat for at blive transformeret af sine elementer.[25]

¶57 Coccia jubler ikke højlydt over, at (selv)kritiske mennesker i samtiden er begyndt at fremhæve mennesket som dén afgørende kraft til at sætte dybe, irreversible aftryk i naturen. Det forekommer ham at være en alt for stor magt at tilskrive menneskeheden:

> ¶58 Begrebet antropocæn omformer det, der definerer selve verdens eksistens, til en isoleret, historisk og negativ handling, gør naturen til en kulturel undtagelse og mennesket til en "udenomsnaturlig" årsag, og frem for alt overser det den kendsgerning, at verden altid er levende væseners åndedrag.[26]

¶59 Igen og igen gentager han sit plante-credo, der former sig som en lovsang til planterne som åndedragets kreatør par excellence. Hvor mennesket tidligere har besunget den omnipotente Gud på denne vis og tilskrevet "ham" alle attributter som *natura naturans* (latin for den skabende natur) og forstået alt andet i verden herunder mennesket og plan-

terne som *natura naturata* (latin for den skabte natur) – foretager Coccia en omvending og besynger planterne som *natura naturans*. Planterne puster så at sige liv ind i verden:

¶60 I åndedragets immanens åbenbarer verden sig som noget, der på en gang er tættere på og ekstremt anderledes end det, vi har forestillet os. Det er dette hidtil usete ansigt, planterne lader os betragte.[27]

¶61 Allerede i plantens krop er alting i alting: Himlen er i jorden, jorden skubbes op mod himlen, luften gør sig selv til en krop og en forlængelse, der på sin side blot er et atmosfærisk laboratorium.[28]

Heliocentrismens uombaggåelighed og visionen om en ny astrologi

¶62 JO LÆNGERE MAN KOMMER FREM I BOGEN, JO TYDELIGERE TEGNER der sig en skabelsestandem; for uden sollys intet liv på jorden. Planterne kan med andre ord ikke klare at skabe det hele på egen hånd. Solens kraft og planternes metafysik trækker på samme hammel. De træder synkront i pedalerne, og uden dette makkerpar intet liv på jorden, intet menneskeliv, ingen ord på papir, intet at tale om:

¶63 Takket være planterne bliver Solen til Jordens hud, til dens mest overfladiske lag, og Jorden bliver en stjerne, der suger næring af Solen og skaber sig selv af lys. De omformer lyset til organisk substans og gør livet til en kendsgerning, der først og fremmest er bestemt af Solen.[29]

¶64 Det er bestemt ikke tilfældigt, at Coccia skriver Solen med stort S, som man i mange år har skrevet Gud med stort G. For ham er heliocentrismen ikke blot et astronomisk erhvervet erkendelsesfremskridt i menneskeheden historie endsige identisk med den kopernikanske vending, der gjorde solen til centrum og likviderede geocentrismen. Nej, heliocentris-

men er ikke en teori eller et epistemologisk konstrukt, men et ontologisk-realt førsteprincip:

¶65 Takket være planterne er livet – og kan kun være – heliocentrismen par excellence. Det er hævet over enhver tvivl, at alt levende kun er virkningen af heliocentrismen; af den kendsgerning, at alt på Jorden kun eksisterer på grund af Solen.[30]

¶66 Meget overraskende ser Coccia sit projekt som et forsøg på at udfolde og filosofisk befæste en astrologi. Astrologien er ellers meget udskældt og latterliggjort både i videnskabskredse og i store dele af offentligheden. Men det er ham magtpåliggende at levere et stærkt filosofisk alternativ til såvel Heideggers urgroede faible for det enkle jordbundne og autentiske menneskeliv som samtidens flagellantiske, bæredygtighedsbekymrede og begrænsede kritikker af mennesket som en destruktiv kraft i naturen:

¶67 I kontrast til den moderne og postmoderne filosofis mørke og natlige realisme bør man opstille en ny heliocentrisme eller rettere en ekstrem, variant af astrologien. [...] for Jorden er selv blot en stjerne blandt alle de andre stjerner, og alt hvad der lever på den (og i den), er *astralt*.[31]

¶68 At anerkende Jordens astrale natur er at gøre astrologien – videnskaben om stjernerne – til noget andet og mere end en lokal videnskab, nemlig til den globale og universelle videnskab for bedre at vende op og ned på det hele.[32]

¶69 I Coccias filosofi er der ekkoer og mindelser at finde af en berømt sangtekst af Joni Mitchell: “We are stardust ...”,[33] for ret beset er vi alle sammen stjernestøv – kul med milliarder af år på bagen. På sæt og vis tegner det gigantiske astrale univers, “vores” sol og alle planterne, sig som bogens bærende triade, der også kendes i en anden og langt mere kendt version fra teologiens historie, hvor Gud både er én og tre: Gud fader,

Sønnen og Helligånden. Den kildesøgende Coccia er da også frisk med en hymne til den ikke blot metaforisk-konciperede himmel, den profanerede stand-in for den traditionelle Gud: “Vores eksistens’ endegyldige kilde er himlen.”[34]

¶70 Men Coccia er også rede til at servere en bandbulle imod den alt for indskrænkede opfattelse af, at økologi udelukkende måtte dreje sig om overfladiske balance- og ubalanceforhold på jordkloden. I stedet er det en uranologi, der skal der til. Der skal med andre ord tænkes stort og ikke kun astralprovinsielt og jordbundent. Det himmelske perspektiv er der langt mere gehalt i end det jordiske:

> ¶71 At gøre Jorden til et himmellegeme er at gøre den kendsgerning, at den repræsenterer vores habitat, kontingent på ny. Ligesom størstedelen af stjernerne er den ikke beboelig pr. definition. Kosmos er ikke det beboelige *an sich* – det er ikke et *oikos* – men en *uranos*, en himmel, og økologien er intet andet end forkastelsen af uranologien.[35]

¶72 Men det er nu alligevel overraskende, at den astrofysisk velorienterede Coccia ikke filosoferer over, at solen holder op med at skinne om ca. fem milliarder år, da levetiden for den slags lysende og livgivende stjerner er ca. ti milliarder år. I modsætning til den klassisk-metafysiske Gudsforestilling, der anser Gud for at være en transcendent og universel kraft hinsides tid og rum og samtidig den immanent-hovedansvarlige for alt det, der er til, er solen her kun på lånt tid. Og det betyder i sidste ende, at Coccias heliocentristiske ontologi er et noget usikkert forehavende at hænge sin altforklarende hat og sit metafysiske trumfkort på *sub specie aeternitatis*.

Coccias filosofi er en blandingsontologi

¶73 SIDST I BOGEN SERVERER COCCIA EN BENHÅRD OG PÅ MANGE måder højrelevant videnspolitisk kritik af den institutionaliserede filoso-

fi og de arbejdsdelte, højspecialiserede og domænerethaveriske enkeltvidenskaber. Igen sker det ved hjælp af blandingsmetafysiske argumenter:

¶74 Tingene og ideerne er langt mindre disciplinerede end menneskene. De blander sig med hinanden uden at bekymre sig om forbud eller etikette, cirkulerer frit uden at afvente grønt lys fra "peers" og strukturerer sig selv på grundlag af former og kræfter, der aldrig svarer til dem, samfundslegemet frembringer. Det vil være meningsløst at forvente det modsatte.[36]

¶75 Denne epistemologiske reminder følges til dørs af en kausalitetskritisk fundamentalontologi, der ikke er bleg for at definere sig selv:

¶76 Verden er ikke et rum defineret ved sammenhængen mellem årsager og virkninger, men snarere et rum defineret ved påvirkningers klima, atmosfærers meteorologi. Liv og verden er blot betingelser for den universelle blanding, for klimaet og den enhed, der ikke indbefatter en sammensmeltning af substans og form.[37]

¶77 Her får Coccia sandelig også de epistemologiske menneskelige idé- og vidensformer til at flyde sammen med ontologien. Tanke- og verdensformer glider ind og ud af hinanden:

¶78 I verden er alting blandet med alt andet, intet er ontologisk set adskilt fra resten. Det samme gælder for ideer og forskellige former for viden. I tankens hav kommunikerer alting med alt andet, og enhver viden gennemtrænger og gennemtrænges af alle de andre former for viden. Enhver genstand kan erkendes af en hvilken som helst fagdisciplin, og enhver form for viden kan give adgang til ethvert objekt.[38]

¶79 Men i dette på én gang vilde og ambitiøse citat er det meget vanskeligt at forstå, om Coccia taler til fordel for en ideel normativ og endnu ikke eksisterende verden (dvs. som en kontrafaktisk tænker), eller om han

rent faktisk mener, at det er det, der sker i dagens videnskabelige verdenssamfund. Er han en *bør-* og/eller en *er*-tænker?

¶80 Umiddelbart er det eksempelvis ikke til at få øje på, at "enhver viden gennemtrænges og gennemtrænges af alle de andre former for viden" i samtidens videnslandskab, der meget ofte udgrænser – og afgrænser – sig fra de typer af tænkning, der truer enkeltvidenskabens sandheds- og diskurspolitiske magt, ret og agt til at have tiltaget sig monopol på at sige bestemte ting om bestemte genstande.

¶81 Det er næppe heller muligt uden yderligere belæg – og i al postulerende abstrakthed og aldeles kontekstløst – at hævde, at "enhver form for viden kan give adgang til ethvert objekt". Har den økonomiske fagvidenskab fx noget relevant at sige om fotosyntesens biokemi? Kan epigenetikken kvalificere en tekstanalyse? Kan biodiversitetsforskningen bidrage til assyriologien?

¶82 Efter at Coccia har svunget fanen meget højt, lander han på bogens sidste to sider med at skrive:

> ¶83 Det drejer sig først og fremmest om epistemologisk evidens: Filosofien er atmosfærisk, for sandheden eksisterer altid i atmosfærisk form.[39]
>
> ¶84 De filosofiske tanker er ingen steder, men overalt. Som en atmosfære.[40]

¶85 Der er noget i luften: ilt og tanker – og de kan hverken lokaliseres, fastholdes eller undgå at have med hinanden at gøre, hævder den italiensk-franske filosof.

En kritisk epilog

¶86 ER MAN TIL TRANSCENDENTALPRAGMATIKEREN KARL-OTTO APEL eller til den kommunikative handlenstænker Jürgen Habermas vil man kunne indvende, at Coccia er viklet ind i en gevaldig performativ selvmodsigelse, for hele hans værk og alle hans finurlige filosofiske forsøg på at vriste sig fri af menneskets exceptionalistiske status modsiges af, at

han altid allerede og først og fremmest er indfældet i en sproglig ontologi, og at det er ham, der skriver en bog ladet til randen med argumenter, der lever op til at honorere en række gyldighedsfordringer til ræsonnabelt sprogbrug, herunder en grundlæggende respekt for pragmatiske, semantiske, syntaktiske, grammatiske sprogregler.

¶87 Dertil kommer, at det heller ikke er planterne eller solen, der skriver denne bog, men en veltrænet filosof med en erkendelsesinteresse og et dybt og rigt kendskab til filosofi- og videnskabsvirkningshistorien. Så vidt vi ved, filosoferer ilten ikke, ej heller kuldioxiden. De køber, låner og læser heller ikke bøger.

¶88 Påfaldende er det også, at Coccia stort set udelukkende holder sig inden for den teoretiske filosofis område. Hvor andre mere aktivistisk orienterede og politisk forandringsinciterende tænkere ønsker at få os (*in casu*: menneskeheden i det 21. århundrede) til at ændre syn på de politiske beslutningsprocesser, sociale livsformer og dramatiske økologiske ubalancer, så synes Coccia hverken at være politologisk, sociologisk eller praktisk-filosofisk skolet eller interesseret. Vi er milevidt fra FN's klimamål, kritikker af et uansvarligt og ulighedsskabende overforbrug og mere eller mindre hjemløse og/eller pragmatisk-realistiske greenwashende bæredygtighedsappeller. Således drager han ikke de etisk-politiske konsekvenser af sine metafysiske, ontologiske og epistemologiske "budskaber" i denne bog.

¶89 Det undrer mig også, at han ikke kommer kropsfænomenologien i møde, for mennesket er altid allerede inkarneret og situeret. Det menneskelige subjekt er en kropslig-væren-i-verden, og det er et eksistentialontologisk vilkår, der handler om andet og mere end at kunne trække vejret. Som soldyrker og plantemetafysiker kunne han måske have talt det korporlige menneske frem på en anden og rigere måde end notorisk at degradere det til at spille tredjeviolin i den antropocentrismekritiske og nymaterialistiske verdensorden, han taler smagfuldt og stilbevidst frem

og ikke mindst argumenterer for. Hér var den igen – den performative selvmodsigelse; for Coccia er i første og sidste instans et menneske, en filosof, der vil noget, og det, han vil, er at overbevise os mennesker om, at vi må leve og tænke anderledes. At der er og findes alternativer til at hypostasere, tilbede og udelukkende have øje for mennesket.

¶90 Men disse indvendinger til trods, og med mine på én gang rekonstruktive og dekonstruktive læsninger af Coccias bog in mente, er jeg bestemt af den opfattelse, at det vil lønne sig for alle, der er interesserede i grundlæggende ontologiske og epistemologiske spørgsmål, at læse og tage livtag med hans på én gang originale og ambitiøse naturfilosofiske projekt.

Noter

1. Emanuele Coccia, *Planternes liv. Blandingens metafysik* (København: Hans Reitzels Forlag, 2021), 29.
2. Coccia, *Planternes liv*, 29.
3. Coccia, *Planternes liv*, 29.
4. Coccia, *Planternes liv*, 32.
5. Coccia, *Planternes liv*, 35.
6. Coccia, *Planternes liv*, 35.
7. Coccia, *Planternes liv*, 42–43.
8. Coccia, *Planternes liv*, 48.
9. Coccia, *Planternes liv*, 49–50.
10. Coccia, *Planternes liv*, 54.
11. Coccia, *Planternes liv*, 58.
12. Coccia, *Planternes liv*, 58.
13. Coccia, *Planternes liv*, 62.
14. Coccia, *Planternes liv*, 67.
15. Coccia, *Planternes liv*, 67.
16. Coccia, *Planternes liv*, 72.
17. Coccia, *Planternes liv*, 73.
18. Coccia, *Planternes liv*, 73.

19. Coccia, *Planternes liv*, 74.
20. Coccia, *Planternes liv*, 75.
21. Coccia, *Planternes liv*, 82.
22. Coccia, *Planternes liv*, 84.
23. Coccia, *Planternes liv*, 85.
24. Coccia, *Planternes liv*, 86.
25. Coccia, *Planternes liv*, 87.
26. Coccia, *Planternes liv*, 88.
27. Coccia, *Planternes liv*, 89.
28. Coccia, *Planternes liv*, 97.
29. Coccia, *Planternes liv*, 102.
30. Coccia, *Planternes liv*, 103.
31. Coccia, *Planternes liv*, 106.
32. Coccia, *Planternes liv*, 108.
33. Joni Mitchell, *Woodstock* (1970).
34. Coccia, *Planternes liv*, 108.
35. Coccia, *Planternes liv*, 109.
36. Coccia, *Planternes liv*, 129.
37. Coccia, *Planternes liv*, 130.
38. Coccia, *Planternes liv*, 131.
39. Coccia, *Planternes liv*, 134.
40. Coccia, *Planternes liv*, 135.

Når de ufødtes blik bryder isen

Niels Wilde

28. april 2022

Greta Thunbergs tale til FN's klimatopmøde i New York tilbage i 2019 sendte en harpun gennem vommen på den kornfede vestlige samvittighed: "Hvor vover I?" Kritikken var hård og aggressiv. Budskabet var alvorligt og leveret råt for usødet i et dybt bevæget tonefald, men det stillede også skarpt på en vigtig socialontologisk kategori: de fremtidige generationer, hvis potentielle livsvilkår, vi synes at rafle om: "Alle fremtidige generationers øjne hviler på jer, og jeg siger jer: Hvis I vælger at svigte os, så vil vi aldrig tilgive jer!"[1]

¶2 Det, der interesserer mig her, er *de ufødtes blik*, eller snarere: hvordan det, som ikke eksisterer endnu, og måske aldrig kommer til det, kan virke ind i nutiden og tilmed fordre en respons. Den modsatte figur er velkendt og velbeskrevet i filosofi- og kulturhistorien – hvordan noget i *fortiden* kan virke ind i nutiden. Når fortidens stemmer taler til os fra den anden side af graven, så kan vi tale om dem som *spøgelser,* ikke i overnaturlig forstand, men i en fænomenologisk og kulturel forstand.[2] I tv-serien *Matador* (1978–1981) er Misse Møhge (Karin Nellemose) for eksempel så kuet og formet af sin mor, Fru Fernando Møhge (Karen Berg), at hun stadig lever under det victorianske system af regler og handlingsanvisninger, som hendes mor igennem hele livet har holdt hende fanget i, selv efter morens død. De døde kan altså leve videre i os.[3]

¶3 De *ufødte* tilhører en anden orden, som er notorisk svær at beskrive, fordi de, i modsætning til de døde, aldrig har eksisteret fysisk. De eksisterer snarere virtuelt, det vil sige ikke som noget allerede eksisterende, for eksempel et embryon, der rummer potentialet til at udvikle sig til et menneske, men snarere som selve muligheden for engang at kunne opstå som et embryon med et potentiale. Når vi taler om fremtidige generationer, der skal leve med konsekvenserne af de menneskeskabte

klimaforandringer flere tusind år ud i fremtiden, eksisterer der endnu ikke et "noget" (embryon), hvis potentiale den endnu ufødte er en aktualisering af, men derimod kun en mulighed for at noget sådant en dag bliver til. Kort sagt: Hvor de døde kan indvirke på nutiden fra *fortiden,* kan de ufødte indvirke på nutiden fra *fremtiden.* Men selvom vi kan tale om både de døde og de ufødtes hjemsøgelse inden for kategorien spektralitet, så *har* de døde, i modsætning til de ufødte, trods alt levet – et faktum, end ikke døden kan frarøve dem.[4] Det er ikke således, at de ufødte eksisterer et sted i et venteværelse mellem væren og ikke-væren, som i Pixars *Souls* (2020), hvor de findes som sjæle, før de bliver sendt til Jorden og får en krop. De ufødte tilhører en skrøbeligere kategori. Og dog, for idéen om, at alle fremtidige generationers øjne hviler på de levende her og nu, synes at basere sig på forestillingen om disse fremtidige generationer som en homogen gruppe af fremtidige "eksistens-muligheder", der besidder en vis handlekraft – "det virtuelles agens" – inden for det nærværendes etiske og politiske sfære. Hvordan kan vi konceptualisere sådan en socialontologisk, eller snarere: *hauntologisk* kategori?

Anthropos eller *anthropoi*?

¶4 SIDEN PAUL J. CRUTZEN OG EUGENE F. STOERMER ANNONCEREDE termen *antropocæn* tilbage i 2000 som en mulig betegnelse for den nuværende geologiske epoke domineret af menneskets aktiviteter, er det interdisciplinære klimateoretiske forskningsfelt eksploderet. Idéen om, at menneskeheden som sådan kan betegnes som en geologisk agent på planetarisk niveau har mødt stor kritik indenfor human- og samfundsvidenskaberne.[5]

¶5 For det første risikerer artsnarrativet at naturalisere rovdriften på Jordens ressourcer, som om det var en iboende destruktionsmani, der kan belyses evolutionshistorisk. Selv hvis vi undgår naturaliseringsfælden, men blot beskriver den trinvise udvikling i menneskets kulturhi-

storie fra landbrugets opståen for ca. 12.000 år siden, så risikerer de lange narrativer at skabe for stor afstand mellem årsag og virkning.[6] For det andet rummer begrebet antropocæn en urimelig universalisering, for det er ikke alle mennesker, der hverken er lige påvirket eller lige skyldige i global opvarmning.[7] For det tredje genindsætter antropocæn-tesen mennesket i centrum for tænkningen efter en årelang kamp inden for visse dele af den akademiske verden for at aflive myten om menneskelig exceptionalisme.[8] Hvis det antropocentriske forhold til det givne som ressource, altså som noget, der primært er til *for os* at forbruge, ikke udfordres, så risikerer vi at sidde fast i det selv samme tanke- og handlingsmønster, som var én af årsagerne til problemet til at begynde med.[9]

¶6 Når vi undersøger menneskets tidsalder (antropocæn), så spørger vi: "Hvem er mennesket (*Anthropos*) i denne fortælling?" Problemet med dette spørgsmål er, at vi allerede opererer inden for en universel kategori – *mennesket* som sådan. Ifølge Timothy Morton stiller problemet sig således: Hvis jeg går ud i min bil om morgenen, sætter nøglerne i tændingen og starter motoren, så har den udstødning, der pumpes ud i atmosfæren, ingen statistisk betydning i forhold til global opvarmning. Men hvis vi skalerer den handling op til milliarder af nøgler, der drejes og starter bilmotorer hver morgen, så har det pludselig en betydning.[10] Jeg er således ansvarlig for global opvarmning netop i kraft af at tilhøre arten af nøgledrejende subjekter. Selvom universaliseringsproblematikken stadig lurer i dette eksempel, så er pointen klar. Alligevel har vi brug for en begrebslig differentiering.[11] Hvor *Anthropos* hidtil har benævnt "mennesket" eller "menneskeheden", så lad os i stedet tale om *anthropoi* (i flertal), med hvilket jeg forstår *plastisk afgrænsede assemblager af agenter, herunder individer, materie og diverse sociale, økonomiske eller ideologiske organiseringsprincipper inden for en bestemt kontekst*.

¶7 I Andreas Malms casestudie af dampteknologiens udvikling i slutningen af 1700-tallets England og dens betydning for global opvarm-

ning har vi for eksempel at gøre med kategorien *anthropoi* fremfor *Anthropos*. Der er tale om en plastisk afgrænset gruppe agenter inden for en bestemt kontekst (1700-tallets England) herunder individer (James Watt, en flok kapitalister, investorer i dampteknologi osv.), materie (fabriksbygninger, dampmaskiner osv.), sociale, økonomiske og ideologiske organiseringsprincipper (arbejdsforholdene på fabrikkerne, investering i dampteknologi, patentering af dampmaskinen osv.). Afgrænsningen er plastisk, fordi der på den ene side er nogen, som helt klart ikke er involveret i denne konstellation, men på den anden side er inklusionskriteriet flydende, fordi rækkevidden for årsag og virkning, skyld og ansvar, i nogle tilfælde synes at placere sig i en gråzone.

¶8 (En person som James Watt er naturligvis en nøglefigur i denne case, men hvorvidt vi med rette så kan sige, at han er skyld i eller ansvarlig for global opvarmning, er mere tvivlsomt. På den ene side er han som enkeltperson en mere central skikkelse end for eksempel rengøringspersonalet eller den almindelige arbejder på de fabrikker, der benyttede sig af dampteknologi, men hvad med driftspersonalet generelt? Har de et ansvar? Kan vi kun tale om årsagssammenhænge for bestemte led i den udvikling, der senere leder til global opvarmning, og skal vi i så fald kigge andre steder hen for at placere skylden? James Watt havde med sikkerhed ikke den fjerneste anelse om, hvad dampmaskinen kunne medvirke til af klimaforandringer, men det ved mange af de store verdensomspændende virksomheder i dag, som på trods af den viden stadig medvirker til en negativ udvikling. Er de så mere ansvarlige end kapitalisterne i 1700-tallets England? Det er hverken for at pege fingre eller fritage nogen for et ansvar, det er blot for at sige, at når årsag og virkning, med Stephen Gardiners ord, er spredt (*dispersed*) over så store afstande både i rum og tid, så er spørgsmålet om skyld og ansvar ikke altid lige nemt at afgøre.)

¶9 Når vi taler om de ufødte eller fremtidige generationer, opererer vi også inden for en plastisk afgrænsning, inden for *anthropoi*. Vi kan skelne dem fra både de levende og døde, tidligere generationer osv. Omvendt er afgrænsningskriteriet flydende, netop fordi vi ikke fødes som én samlet homogen gruppe (generation), men som enkeltindivider hvert sekund i et konstant flow eller, som Stephen Gardiner udtrykker det, et kontinuum af indgange *til* og udgange *fra* livet (*a continuum of entry and exit).*[12] Men i modsætning til andre plastisk afgrænsede agenter, synes de fremtidige generationer at udgøre en særlig social kategori, der fordrer en respons.

Dybdeetisk responsivitet

¶10 KATEGORIEN *ANTHROPOI* ER MÅSKE STADIG MENNESKELIG-ALT-for-menneskelig og dermed i risiko for at løbe ind i de samme faldgruber, som antropocæn-tesen afstedkommer, men fremfor at stryge individet og mennesket fra fortællingen til fordel for socioøkonomiske og ideologiske strukturer alene (kapitalocæn, mantropocæn, plantagecæn osv., fremfor antropocæn), så kan vi operere med accentueringer af assemblagernes forskellige komponenter. I belysningen af problemets omfang kan vi naturligvis stille skarpt på kapitalens agens eller, for at undgå en antropomorfisering, de forskellige måder, vi har organiseret os på socialt og økonomisk inden for den vestlige kulturkreds, men hvis logik, konsekvens og dynamik, vi som enkeltindivider hverken er skyld i eller herrer over. Men når det kommer til det etiske spørgsmål, der vedrører *de fremtidige generationer,* så må vi først ikke blot spørge: Hvem eller hvad kan *agere*? men: Hvem eller hvad kan *respondere*? For det andet må spørgsmålet stilles i lyset af de store tids- og rumskalaer, som klimaforandringerne opererer på. Spørgsmålet er her ikke blot, hvem der kan respondere, men *hvordan* nogen overhovedet kan respondere på den

andens fordring, hvis den anden ikke eksisterer endnu, men først om hundredetusinde år.

¶11 Selve spørgsmålet er i sig selv ikke uskyldigt, fordi ambitionen om at tilgå den fremtidige anden baserer sig på en tidsforståelse, hvor vi i nutiden kan kolonisere fremtiden med en løsningsmodel på nutidens præmisser. Stefan Skrimshire beskriver problemet på følgende måde: "Just as Romantic and Enlightenment narratives gave us a nostalgia for species origins, a secular time model for the deep future reconnects us to a world that 'we' will inhabit triumphantly".[13] På den anden side synes den fremtidige anden allerede at virke ind i nutiden i form af en etisk fordring, og nutiden virker allerede ind i fremtiden i form af teknofossiler – carbondioxid, plutonium-239, plasticaffald osv. Dyb tid, det vil sige store tidsskalaer som de geologiske epoker, er allerede vævet ind i antropologiske tidsforståelser.

¶12 Hvis vi skal undersøge muligheden for at respondere, ikke på den konkrete anden, men den fremtidige anden, må vi derfor se på forholdet mellem etik og dyb tid. Har vi nogen ressourcer i den filosofiske tradition, som vi kan trække på i denne undersøgelse? Kan vi fremskrive et subjekt, som allerede opererer på en dyb tidsskala? Dybdebegrebet kan forstås på flere måder. Det er en velkendt ambition inden for traditionen at forsøge at lodde det moralske kompas og se, hvor dybt det stikker. Er moralske normer blot kulturrelative konstruktioner eller resonerer den etiske responsivitet i eksistensens ontologiske lag? Som den franske filosof Quentin Meillassoux udtrykker det, så må det være målet for enhver filosofi at kunne indskrive værdi i væren selv.[14]

¶13 Hos Nietzsche er selve livet udtryk for værdi, men det skal ikke forstås sådan, at der mellem den uorganiske ødemark og det organiskes fremspring findes et værd, som livet høster ved sit blotte virke. Der gives ingen meritoverførsler fra etikken til ontologien. Livet er snarere en kraft, der sætter sig igennem, et udtryk for en "ja-sigen", en potens, en

negation (af ødemarken) og en affirmation (af eksistensens udfoldelsesmuligheder). Værdi hos Nietzsche er ontologisk set det højeste *kraftkvantum* – dér hvor et perspektiv formes og sætter sig igennem.[15] Hos Heidegger finder vi en såkaldt oprindelig etik, som altså ikke har at gøre med en bestemt disciplin eller teori om moralske normer og handlingsvejledninger, men snarere selve *forholdet* mellem mennesket og væren selv. Ifølge Heidegger rummer selve ordet ἦθος *(ethos)* et lag, der rækker ud over den gængse betydning; etikken har altså ikke kun noget med vanen, karakteren eller den moralske disposition at gøre, men også med tilholdsstedet eller bostedet.[16] Etikken betoner den dimension ved det ontologiske grundvilkår, at vi er situerede væsner, der findes, forholder os og interagerer med det givne på forskellige måder.

¶14 Dybdebegrebet kan også forstås i forhold til de store tidsskalaer, som klimaforandringerne bevæger sig på. Effekterne af global opvarmning rækker 50.000, 100.000 eller 4.000.000 år ud i fremtiden, altså 160.000 generationer.[17] Disse lange tidsperioder går under betegnelsen *dyb tid*.[18] De overstiger altså ikke blot det enkelte menneskes levetid, men også de tidshorisonter, vi normalt agerer og tænker inden for. Den tidslighed, der gør sig gældende i forhold til global opvarmning, kan karakteriseres ud fra det, Morton kalder "stor endelighed" (*large finitude*), men i en vis forstand er det en sværere kategori at kapere end både endelighed og uendelighed:

¶15 I can think infinity. But I can't count up to one hundred thousand. I have written one hundred thousand words, in fits and starts. But one hundred thousand years? It's unimaginably vast. Yet there it is, staring me in the face, as the hyperobject global warming. And I helped cause it.[19]

¶16 Ifølge Richard Ivirne må enhver antropologi forsøge at anticipere den dybe fremtid i lyset af menneskets nuværende geologiske agens.[20] Vi har altså en udfordring i forhold til at nærme os den ontologiske eller haun-

tologiske kategori, som ikke har at gøre med *Anthropos*, men *anthropoi* ud fra et dybdeetisk perspektiv. Denne assemblage rummer et udefinerbart *nogen for hvem nogen andre er ansvarlige på tværs af årtusinder*.

(An)svaret i grunden gennem dyb tid

¶17 I HANS RUINS *BEING WITH THE DEAD* (2018) FINDER VI IKKE BLOT en analyse af døden, vores forhold til den eller de kulturelle praksisser, der omgiver den, men også en teori om et normativt forhold til en dyb fortid. Spørgsmålet om, hvad de døde fordrer af os, og hvad vi skylder dem, bevæger sig inden for det etisk-politiske rum for ancestralitet. Vores forfædre (*ancestors*) er ikke kun nogen, der *har været,* men nogen, der virker ind i nutiden. Forfædre er noget, vi *har,* ikke noget, vi *har haft*.[21] Ruin peger simpelthen på ancestralitet, en væren-med-de-døde, som roden til historicitet og historisk bevidsthed overhovedet, en praksis, som tilmed kan spores hos den animalske anden, nemlig hos visse chimpanser i form af symbolske begravelsesritualer og sorgbearbejdelse af døde artsfæller.[22]

¶18 En anden vinkel på den samme dybdeetiske responsivitet finder vi hos Søren Kierkegaard. I *Begrebet Angest* (1844) får vi præsenteret en analyse af menneskets opståen med syndefaldsmyten som casestudie. Tekstgrundlaget er ikke valgt for at appellere til en mytisk autoritet, men fordi denne myte ifølge Kierkegaard rummer den eneste konsistente dialektiske forklaringsmodel. Det interessante ved Kierkegaards tekst i denne sammenhæng er dels, hvordan den etiske responsivitet placerer sig i sprækken mellem grunden/naturen, hvorudfra mennesket bliver til, og så selve tilblivelsesprocessen, samt hvordan de sociale kategorier mobiliseres. Udgangspunktet er Edens have. Ifølge Alison Assiter kan vi beskrive dette sted som den levende dynamiske natur, der inkluderer sådan noget som planter, dyr, bakterier og altså Adam og Eva, før de opnår frihed, selvbevidsthed og kendskab til forskellen mellem godt og

ondt, det vil sige før de bliver *mennesker*.[23] Med Kierkegaards egne ord befinder vi os i uskyldighedstilstanden før syndefaldet, hvor mennesket endnu ikke er bevidst om sig selv og verden omkring sig. Før den forbudne frugt overhovedet kommer ind i billedet, aner Adam selve muligheden for det scenarie, der omhandler selvbevidsthedens konstitution i et slags forsyn. Kierkegaard peger her på selve stemningen, der hersker i haven:

> ¶19 I denne Tilstand er der Fred og Hvile; men der er paa samme Tid noget Andet, hvilket ikke er Ufred og Strid; thi der er jo Intet at stride med. Hvad er det da? Intet. Men hvilken Virkning har Intet? Det føder Angest.[24]

¶20 Angsten åbner da et mulighedsrum, som kun anes, fornemmes, men endnu ikke forstås. Én af de muligheder, der her tilbyder sig, er netop frihedens mulighed, muligheden for selvbevidsthed og for verdens opståen forstået som den horisont, selvbevidstheden placerer sig inden for. Synden er så at sige at gribe denne mulighed, fordi Adam dermed negerer grunden, hvorfra han kommer (Edens have/naturen) i forsøget på autonomt at sætte sig selv som individ, som noget kvalitativt forskelligt fra grunden.[25] Tvistet er her, at Adam, ifølge Kierkegaard, både kan siges at være skyldig og uskyldig på samme tid. Adam er ikke skyld i, at angsten åbner mulighedsrummet. Det er så at sige en fremmed magt. Men han er skyldig, idet han griber frihedens mulighed.[26]

¶21 Kierkegaard udlægger herefter arvesynden med Adams situation som forklaringsmodel. Det givne (naturen og uskyldighedstilstanden) slår revner og frihedens mulighed øjnes, men dette er ikke kun en ontologisk beskrivelse af menneskets tilblivelse. Kierkegaard bringer eksplicit etikken ind i forklaringen: “Begrebet Umiddelbarhed hører hjemme i Logiken, men Begrebet Uskyldighed i Ethiken.”[27] Vi kan med andre ord sige, at Adam nok er uskyldig, men dog svarkyndig (*respons-able*). Han kan respondere på den mulighed, der åbner sig, men først når han

griber den, bliver han ansvarlig, altså skyldig (*respons-ible*). Med denne bevægelse placerer Adam sig med et ben inden for og uden for historien og sætter generationsforholdet. Synden kommer på ny ind i verden, hver gang et nyt individ fødes, som altså er modeleret over Adams oprindelige syndefald. Vi er ikke skyld i vores egen fødsel, men vi er eller bliver ansvarlige for, hvordan vi forvalter det vilkår, der er blevet os givet. Koblingen mellem individets nye synd og Adams oprindelige synd er altså det, Kierkegaard forstår ved begrebet arvesynd, men herved mobiliseres også et socialt eller artsspecifikt tilhørsforhold:

¶22 > Mennesket er Individuum og som saadant paa eengang sig selv og hele Slægten, saaledes, at hele Slægten participerer i Individet og Individet i hele Slægten.[28]

¶23 Vi har altså at gøre med en konstellation, der bevæger sig i krydsfeltet mellem *Anthropos* og *anthropoi*. På den ene side har vi at gøre med *anthropoi*, en plastisk afgrænset gruppe af agenter (intet, angst, Adam osv.), inden for en bestemt kontekst (Edens have), herunder individer (eller proto-individer), materie (kroppe, planter, bakterier, frugten), sociale, økonomiske og ideologiske organiseringsprincipper (ved indtrædelsen i verden og dermed historiens kulturelle og normative institutioner). På den anden side har vi at gøre med *Anthropos*-kategorien, netop fordi der også lader til at være et arts- eller i hvert fald et slægtsnarrativ på spil. Analysen omhandler netop også Adam/menneskets tilblivelse. Jeg vil derfor foreslå, at vi oversætter arvesynden til et begreb om dybdeetisk responsivitet, hvor vi dels får en ontologisk (an)svarsstruktur, der resonerer på en dyb tidsskala fra et dunkelt oprindelsespunkt i slægten op igennem historien, men også et operativt begreb om skyld og uskyld i forhold til det mikro- og makrosociale plan. Det er nemlig den samme tvetydighed, der gør sig gældende i forhold til ansvaret for global opvarmning. Tag David Woods eksempel. "Jeg" har ikke smeltet gletsje-

re, men "vi" har nok i fællesskab igennem en bestemt livsstil smeltet dem.[29] Eller Mortons igen: Jeg som individuel bilnøglebruger er ikke skyld i global opvarmning, men som en del af alle bilnøglebrugere på planeten er jeg.

¶24 Idéen er hverken at slå et slag for en oprindelsesnostalgi eller at gøre alle nulevende mennesker ansvarlige for global opvarmning ved at reboote universaliseringsstrategien. Ambitionen er snarere at pege på et subjekt, der kan agere dybdeetisk og dermed respondere på de ufødtes fordring. Men hvem er da den fremtidige anden, generationerne hvis øjne hviler på os fra en endnu udefineret fremtid? Hvem er de ufødte, der spøger i nutiden, og hvordan kan/skal vi, de (an)svarlige, respondere?

Afsluttende bemærkninger

¶25 NIETZSCHES *ÜBERMENSCH,* HEIDEGGERS *DIE KOMMENDEN,* Derridas *l'arrivant,* Meillassouxs *infans* eller Morton og Boyers *hyposubjects* er alle forskellige bud på den fremtidige anden. Alle disse figurer udtrykker et vist håb. Hos Nietzsche er overmennesket dén, der kan forvinde, ikke overvinde nihilismen. Hos Heidegger er guderne dem, der kommer med et budskab til nutiden (de ankommer…) fra fremtiden (… som dem, der endnu ikke er ankommet) om betydningen af en mere mangfoldig værensforståelse. Hos Derrida rummer ankomsten muligheden for det umulige, det vil sige det, der kan ryste forventningshorisonten og ændre verdensbilledet. Hos Meillassoux udtrykker barnet håbet for de dødes genopstandelse, altså et scenarie, hvor de levende og døde mødes uden for gravens mørke. Hos Morton og Boyer er hyposubjektet både en åben og endnu udefineret subjektivitetsform, men også en inkarnation af egenskaber, som er nødvendige for at leve og dø i hyperobjekternes tidsalder:

¶26 Hyposubjects are the native species of the Anthropocene and only just now beginning to discover what they may become [...] Hyposubjects are necessarily feminist, antiracist, colorful, queer, ecological, transhuman and intrahuman.[30]

¶27 Alle disse forsøg rummer dog den risiko, der hedder "fremskrivning af fremtiden på nutidens præmisser". Men hvorfor så overhovedet besvære sig med dybdeetiske svarmuligheder til at begynde med? Den samme risiko gør sig vel gældende her. Fordi tidsligheden i antropocæn er asymmetrisk og subjektiviteten skizofren!

¶28 Vi har nemlig ikke at gøre med en ren kronologisk tidslinje, hvor én begivenhed sekventielt følger efter en anden, men snarere det, vi med Michel Serres, Bruno Latour og Levi R. Bryant kan kalde *topologisk tid.* Ud fra dette tidsbegreb kan to begivenheder, der ligger langt fra hinanden kronologisk, være tæt på hinanden på andre måder. Et land kan for eksempel træffe beslutninger i dag ud fra det, der står nedskrevet i forfatninger, som blev konstitueret flere hundrede år tilbage i tiden, eller en troende kan praktisere sin religion ud fra anvisninger i hellige skrifter, som kan være flere tusinde år gamle osv.[31] Det virtuelles agens som en spektral identitetsmarkør (noget, der ikke eksisterer, men virker), såsom de ufødtes fordring fra fremtiden ind i nutiden, kan altså forstås ud fra et topologisk tidsbegreb. De *er her* (som en fordring i nutiden) og de *er her ikke* (men først om flere tusinde år måske). Idéen fra Kierkegaard om, at jeg er *mig selv* (det konkrete individ) og *ikke mig selv* (thi jeg er slægten), opererer inden for den samme socialhauntologiske tidslogik. Kort sagt, *dybdeetikkens socialontologi er en skizofren hauntologi*. Responsen må både adresseres til de ufødtes virtuelle eksistensmulighed i fremtiden og deres spøgelses-alter ego i nutiden. For at kunne respondere på de ufødtes fordring må responsen resonere på en dyb tidsskala. På samme måde som forholdet til de døde konstituerer historiciteten og den historiske bevidsthed, som vi så hos Kierkegaard og

Ruin, er forholdet til de ufødte konstitueret af asymmetrien mellem dyb tid og topologisk tid.

¶29 Et muligt svar til den fremtidige anden kunne netop bestå i *ikke* at fremskrive vedkommende, men lade bladet forblive ubeskrevet ud fra Derridas motto: Enhver anden er radikalt anden (*tout autre est tout autre*). Et muligt svar til de ufødtes kald ind i nutiden kunne bestå i at adressere umuligheden i denne ambition om ikke at fremskrive deres eksistens på nutidens præmisser, fordi teknofossilerne allerede rækker ind i og definerer deres fremtid. Vi kan kun gøre os forhåbninger om at afkolonisere tiden ved at problematisere de økonomiske eller ideologiske organiseringsprincipper, der (med)konstituerer udsigelses-positionen og muliggør tidstogtet til at begynde med. Hvis Thunberg har ret i, at et potentielt svigt ville være utilgiveligt, ville de ufødte ikke blot komme til at hjemsøge nutiden med deres appel, men også fortiden med deres bebrejdelse. Den dybdeetiske responsivitet er ikke bare en hauntologisk kategori, men ændrer spillereglerne for, hvor der spøges, og hvem eller hvad, der hjemsøges.

Noter

1. PBS NewsHour, "Greta Thunberg's full speech to world leaders at UN Climate Action Summit", *YouTube*, 23. september 2019, https://www.youtube.com/watch?v=KAJsdgTPJpU.
2. Se Anna Tsing et al., *Arts of Living on a Damaged Planet* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017); María del Pilar Blanco & Esther Peeren (red.), *The Spectralities Reader: Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory* (London & New York: Bloomsbury, 2013).
3. Hans Ruin, *Being with the Dead—Burial, Ancestral Politics, and the Roots of Historical Consciousness* (Stanford: Stanford University Press, 2018).
4. Se Mark Fisher, *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures* (Winchester: Zero Books, 2014); Charles Hartshorne, "Time, Death, and Eternal Life", *The Journal of Religion* 32, nr. 2 (1952); Patrick Stokes, *Digital Souls: A Philosophy of Online Death* (London & New York: Bloomsbury Academic, 2021).

5. Paul J. Crutzen & Eugene F. Stoermer, "The Anthropocene", *Global Change Newsletter – The International Geosphere–Biosphere Programme (IGBP): A Study of Global Change of the International Council for Science (ICSU),* nr. 41 (2000), 17–18. Se også Bruce H. Wilkinson, "Humans as geologic agents: A deep-time perspective," *Geology* 33, nr. 5 (2005): 161–164; Will Steffen et al., "The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?" *Ambio* 36, nr. 8 (2007): 614–621, Jan Zalasiewicz et. al., "The Anthropocene: a new epoch of geological time?", *Philosophical Transactions of the Royal Society A* 369 (2011): 835–841.
6. Andreas Malm, *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming* (London & New York: Verso, 2016), 264ff.
7. Andreas Malm & Alf Hornborg, "The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative," *The Anthropocene Review* 1, nr. 1 (2014): 62–69.
8. Claire Colebrook, "Not Symbiosis, Not Now: Why Anthropogenic Change Is Not Really Human," *Oxford Literary Review* 34, nr. 2 (2012): 185–209; Ben Dibley, "Anthropocene: the enigma of 'the geomorphic fold,' " *Animals in the Anthropocene: Critical perspectives on non-human futures,* red. The Human Animal Research Network Editorial Collective (Sydney: Sydney University Press, 2015): 19–32.
9. Martin Heidegger, *Spørgsmålet om teknikken* (København: Gyldendal, 1999); Anne Fremaux, *After the Anthropocene – Green Republicanism in a Post-Capitalist World* (Cham: Palgrave Macmillan, 2019).
10. Timothy Morton, *Dark Ecology: For a logic of future coexistence* (New York: Columbia University Press, 2016).
11. Morton bruger specifikt ordet "species" (art), når han taler om effekten af udstødning; dvs., det er i kraft af, at jeg tilhører arten, at mit forbrug af udstødning har en effekt på klimaet, men det er jo ikke alle inden for arten (Homo sapiens), som er bilejere.
12. Stephen M. Gardiner, *A Perfect Moral Storm – The Ethical Tragedy of Climate Change* (Oxford & New York: Oxford University Press, 2011), 145.
13. Stefan Skrimshire, "Deep Time and Secular Time: A Critique of the Environmental 'Long View' ", *Theory, Culture & Society* 36, nr. 1 (2019): 63–81, 77.
14. Quentin Meillassoux, "Appendix: Excerpts from *L'Inexistence divine,"* i *Quentin Meillassoux: Philosophy in the making,* red. Graham Harman (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 195.
15. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power,* oversat af Walter Kaufman & R.J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968), 380.
16. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Band 9 – Wegmarken* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976), 354.
17. Crutzen & Stoermer, "The Anthropocene"; David Archer, *The Long Thaw – How Humans are Changing the Next 100,000 Years of Earth's Climate* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2016); Richard Miller, "Deep Responsibility for the Deep Future", *Theological Studies* 77, nr. 2 (2016): 436–465.

18. Daniel Lord Smail, *On Deep History and the Brain* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2007); David Wood, *Deep Time, Dark Times: On Being Geologically Human* (New York: Fordham University Press, 2019).
19. Timothy Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013), 66.
20. Richard Irvine, *An Anthropology of Deep Time: Geological Temporality and Social Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 14.
21. Ruin, *Being with the Dead,* 66.
22. Ruin, *Being with the Dead,* 119ff.
23. Alison Assiter, *Kierkegaard, Eve and Metaphors of Birth* (London: Rowman & Littlefield, 2015), 82.
24. Søren Kierkegaard, *Begrebet Angest: En simpel psychologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden*, i *Søren Kierkegaards Skrifter* (*SKS*) 4, 347.
25. Michael O'Neill Burns, *Kierkegaard and the Matter of Philosophy: A Fractured Dialectics* (London & New York: Rowman and Littlefield, 2015), 39.
26. Kierkegaard, *Begrebet Angest*, 349.
27. Kierkegaard, *Begrebet Angest*, 341.
28. Kierkegaard, *Begrebet Angest*, 335.
29. Wood, *Deep Time, Dark Times*, 82.
30. Timothy Morton & Dominic Boyer, *Hyposubjects: On Becoming Human* (London: Open Humanities Press, 2021), 14–15.
31. Levi R. Bryant, *Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014), 164.

Om muligheden for en etisk klimakonsensus – og hvorfor den er vigtig

Morten Ebbe Juul Nielsen

19. maj 2022

Jeg vil i denne artikel argumentere for, at fem fremtrædende etiske teorier alle peger på, at vi bør handle aktivt for at nedbringe udledningen af klimagasser og på andre måder afbøde de forventelige negative konsekvenser af den globale opvarmning. En sådan etisk konsensus er vigtig, fordi den giver os grund til optimisme i forhold til klimaspørgsmålet. Optimisme er vigtig, fordi både alarmisme og katastrofetænkning såvel som resignerende defaitisme hiver os i forkerte retninger: Vi skal handle, men vi skal også handle klogt og effektivt. Artiklen vil derfor mod slutningen også kort pege på nogle andre grunde til en sådan optimisme. Konklusionen vil altså være, at der er belæg for klimaoptimisme.

¶2 Ifølge rapporten "Hvad ved danskerne egentlig om klimaet?" (DJØF, 2021) er 78% af danskerne helt eller delvist enige i udsagnet: "Klimaforandringerne er menneskeskabte". Kun 1,8% er helt uenige. Hvad angår *faktuel* enighed om menneskeskabte klimaforandringer, er der grund til at mene, at danskerne i høj grad er enige – i hvert fald hvad angår det helt fundamentale. Det afspejler sig også i Folketinget, hvor partierne på tværs af de politiske fronter bakker op om målsætningen om en væsentlig reduktion af udledningen af klimagasser frem mod 2030 og yderligere i 2050.

¶3 Der er dog en meget lang række af mulige (og faktiske) uenigheder. Hvad er den eller de mest effektive måder at formindske udledning af drivhusgasser? Hvilke teknologier kan hjælpe os mest? Hvilke implikationer har politiske tiltag for, hvorledes andre lande agerer? Denne korte artikel vil imidlertid fokusere på de *normative* uenigheder, eller, mere

præcist, en bestemt konceptualisering af normativ uenighed, der består i at besøge nogle af de mest fremtrædende normative etikker eller moralske grundlagsteorier. Men inden da nogle ord om, hvad der menes med konsensus og hvorfor en sådan konsensus er relevant.

¶4 Ordet "konsensus" har på dansk "enighed" som konnotation. I delvis kontrast står ordet "kompromis", der indikerer, at en eller flere parter har måttet give køb på noget. Den forståelse af konsensus, der tales om her, ligger, metaforisk i hvert fald, mellem konsensus og kompromis forstået således. Med "konsensus" mener jeg *enighed om et sæt af politikker* (eller mål for politikker) og ikke nødvendigvis (fuld) enighed om *grundene* for disse politikker (eller mål). To personer kan have vidt forskellige, måske inkompatible, grunde for at tilslutte sig den samme politik. Fx kan en fundamentalistisk kristen tilslutte sig en politik, der ulovliggør mord ud fra en forståelse af de Ti Bud, medens en sekulær egalitarist kan tilslutte sig samme ud fra betragtninger om menneskers fundamentale lighed. I den politiske filosofi taler man om en *konvergensmodel* som en form for konsensus, der ikke hviler på, at personer har de samme overbevisninger, men at de kan mødes om bestemte politikker, men konvergens klinger ikke helt på den samme måde som konsensus, hvorfor jeg har valgt sidstnævnte, selvom den mere præcist spejler en konvergensmodel.[1]

¶5 En *etisk konsensus* (i min forståelse) relevant for håndteringen af klimaudfordringerne hviler da heller ikke nødvendigvis på fuld etisk enighed, men må implicere, at tilstrækkeligt mange kan tilslutte sig et sæt af politikker/mål.

¶6 Hvorfor er en *etisk* konsensus relevant? Og hvorfor besøge en række etiske grundlagsteorier for at se, om en sådan er mulig? Min tanke er her som følger: Hvis man serøst vil overveje spørgsmålet "hvordan bør jeg/vi handle?"[2] i forhold til klimaforandringerne, stiller man sig også et etisk spørgsmål. Der er naturligvis masser af teknisk-faktuelle underlig-

gende spørgsmål, men centralt står det etiske "bør". Klimaforandringerne *er* en etisk udfordring, ikke mindst fordi vores handlinger nu 1) påvirker fremtidige generationers velfærd, og 2) fordi vores handlinger nu ikke kan begrundes instrumentelt ved, at de er til fordel *for os*; dem, der kommer til at lide mest (hvis vi ikke handler) *eller* kommer til at begunstiges mest, er mennesker, der slet ikke eksisterer. Det er selvfølgelig også centralt i den udfordring, som *motivation* udgør: Vi kan ikke motivere, eller kun motivere i begrænset omfang, eksisterende personer til at handle i forhold til klimaproblemet ved at appellere til deres egne interesser – vi beder personer om at yde et *moralsk motiveret offer*. (Dette skal vise sig ikke at være helt sandt, men den tager vi nedenfor i afsnittet om etisk egoisme).

¶7 Min påstand er så, at hvis man seriøst engagerer sig med en række etiske grundlagsteorier – konsekventialisme, deontologi, kontraktualisme, dydsetik og, måske lidt overraskende, etisk egoisme – så falder svaret nogenlunde enslydende ud: Vi har stærke etiske grunde til at handle for at bremse den globale opvarmning (og relaterede afledte effekter, fx forsuring af havene), *uanset* om man, som individ, er mest tiltrukket af den ene eller den anden etiske grundlagsteori. I fraværet af et overbevisende eller blot minimalt plausibelt etisk grundlagsalternativ må man konkludere: Vi har stærke etiske grunde til at handle for at prøve at forhindre og afbøde i hvert fald de værste effekter af klimaforandringerne for fremtidige generationer.

¶8 Det skal her understreges, at en etisk konsensus ikke er den eneste komponent i en tilstrækkeligt motiverende konsensus – der kræves mange andre ting, fx tilstrækkelige kompensationsplaner for dem, der rammes hårdest af klimapolitikker, der er effektive, en vis form for konsensus om et sæt af effektive teknologiske og økonomiske værktøjer, og mange andre ting. Her vil der være betydelige sammenstød, fx mellem teknologioptimister på den ene side og dem, der mener, at teknologi

(ofte) er en del af problemet. Men den etiske konsensus er, mener jeg, vigtig: Foruden en sådan etisk konsensus kan vi ikke have politikker, der udviser "stability for the right reasons", som frasen hedder i rawlsianske termer.[3] Politisk stabilitet af de rette grunde udtrykker kort sagt det forhold, at tilstrækkeligt mange borgere bakker tilstrækkeligt op om en stat og dens politikker af de rette grunde, og *forkerte* grunde er fx diktatur, frygt, manglende viden eller manipulation. Et regime, der er stabilt af de rette grunde, kan med rimelighed antages at være funktionsdygtigt over tid, og det er evident, at vi har brug for klimapolitikker, der er stabile og har opbakning over tid.

¶9 JEG VIL I DET FØLGENDE – KORT – GENNEMGÅ FEM FREMTRÆDENDE bud på etiske grundlagsteorier og argumentere for, at de *alle* implicerer, at vi har stærke etiske grunde til at handle for at afværge i hvert fald de værste konsekvenser af klimaforandringerne.[4] Ideen i denne øvelse er som sagt at pege på en form for etisk klimakonsensus: Uanset hvilken etisk grundlagsteori, en reflekteret person måtte abonnere på, så bør denne person være motiveret til at bringe ofre for at afværge de værste konsekvenser af klimaforandringerne. Gennemgangen forbliver af pladsgrunde på overfladen, men jeg mener, at det må være den, der mener, at en eller flere af disse grundlagsteorier *ikke* bør lede til konklusionen om, at vi bør ofre noget for kommende generationer i forbindelse med klimaforandringerne, der har bevisbyrden.

¶10 *Konsekventialisme:* Den kanoniske læsning af konsekventialismen siger, at vi altid bør handle således, at vi maksimerer det samlede udfald (fx i form af velfærd) for alle berørte parter. Det er ikke vanskeligt at se, at vi ved fortsat udledning af klimagasser på nuværende niveau risikerer at påvirke kommende generationer negativt – vi pålægger dem en negativ eksternalitet. (Eksternaliteter er omkostninger eller gevinster, der ikke er indeholdt i en vare eller aktivitets pris. Forurening er et klassisk

eksempel på negative eksternaliteter: I fraværet af afgifter betaler forureneren ikke prisen for sin forurening, men "sender regningen videre" til personer, der ikke selv har valgt at betale prisen, fx kommende generationer). Heri skal indregnes, at vi ved fortsat udvikling af økonomien også efterlader en rigere verden til kommende generationer, men jeg har endnu til gode at se en seriøs klimaøkonom sige, at fordelene ved udledning på nuværende niveau overstiger de realistiske ulemper. Mange klimaøkonomer påpeger, at de samlede udgifter, hvis vi går effektivt til værks og undgår for mange "freeriders" etc., er relativt overkommelige, i omegnen af 1% af verdensøkonomien.[5] Da vi realistisk set forbedrer, muligvis maksimerer, udfaldet for kommende generationer ved at påtage os visse byrder nu – de byrder, som en omstilling til lavere udledning af klimagasser udgør – tilsiger konsekventialismen os, at vi bør bringe dette offer i forbindelse med klimaudfordringerne.

¶11 *Deontologien* er vanskeligere at opsummere i en enkelt grundsætning, men karakteristisk for alle genkendelige former for deontologi er, at der er visse former for skade, vi ikke kan tillade os at påføre andre – det er uretfærdigt eller bryder med en pligt til ikke at påføre andre unødvendig skade, når vi pålægger kommende generationer byrder i form af stærkt øgede temperaturer, forsuring af verdenshavene etc. Der er former for skade, fx i forbindelse med selvforsvar, som deontologer generelt accepterer, og de accepterer også, at der er risici for uforsætlig skade – tænk på trafikken og dens risici – der er etisk acceptable. Men det forekommer intuitivt plausibelt at sige, at deontologer generelt vil sige, at vi ikke handler i selvforsvar, og at vi udsætter kommende generationer for *for* store risici ved udledning på nuværende niveau. I hvert fald i de mere velstående lande kan vi omlægge produktion og forbrug på måder, hvor vi mindsker konsekvenserne for kommende generationer, uden at vores velfærd påvirkes radikalt. Dermed undlader vi unødvendig skade og/eller indfrier en pligt til ikke at udsætte andre for unødvendig høj

risiko for skade. Deontologien tilsiger os, at vi bør handle for at nedbringe udledningen af klimagasser.

¶12 *Kontraktualister* (jeg tænker her på "moraliserede" kontraktualister som Scanlon og Habermas, ikke på etiske egoister som Gauthier) mener, at vi konstruerer eller afdækker moralen gennem de "kontrakter", vi kan indgå, som ingen moralsk motiverede personer med rimelighed ville kunne afvise. Kontraktualisme betoner den *interpersonelle* moral – "det, vi skylder hinanden" – og er generelt tavs om mere specifikke idealer, der gælder os selv og ikke vedrører det interpersonelle. Det er vanskeligt at forestille sig, at principper foreslået som regulerende for vores interpersonelle relationer – også på tværs af eksisterende og endnu ikke eksisterende generationer – ville implicere, at kommende generationer skulle acceptere høje og potentielt meget skadelige risici, blot for at nuværende generationer skulle fortsætte med udledning af klimagasser på nuværende niveau. Kommende generationer kan med rimelighed afvise principper, der ikke inkluderer et vist niveau af beskyttelse af deres interesser. Kontraktualismen implicerer derfor, at vi ikke har tilladelse til blot at fortsætte udledningen af klimagasser. Også kontraktualismen implicerer, at vi har pligt til at påtage os byrder i forbindelse med klimaforandringerne.

¶13 *Dydsetikkens* grundformulering kan gengives således, at det etisk handlingsbestemmende kan udledes fra forestillinger om, hvad den (maximalt eller perfekt) dydige agent ville gøre i en given situation – hvilke vaner, tanker, dispositioner, dyder, som denne agent har. Da forestillinger om, hvilke dyder, der er eller bør være dominerende i en given situation, er varierende, er det lidt vanskeligere at sige, hvad dydsetikken (i ental) implicerer i forhold til klimaforandringer, men det turde være en plausibel udlægning, at den perfekt dydige agent ikke ville udvise den form for egoisme, som fortsat udledning af klimagasser på nuværende niveau kan siges at være. Som de andre teorier skal dydsetikken selvføl-

gelig lave en afvejning af, hvilke ofre vi bør foretage af hensyn til kommende generationers velfærd, men rentonet vægt på eksisterende generationer uden hensyn til kommende klinger ikke som et dydsetisk budskab. Også dydsetikeren vil sige, at vi bør bringe ofre af hensyn til kommende generationer.

¶14 Måske mest overraskende er det, at *etisk egoisme* kan konciperes på en måde, hvor der i hvert fald er visse grunde for visse agenter til at bringe ofre af hensyn til kommende generationer i forhold til klimaspørgsmålet. Etisk egoisme (jeg bruger her Gauthier som udgangspunkt) siger, at moral er en konstruktion bygget på de regler, som vi alle kan drage fordel af. En regel, der ikke er en fordel for en given agent, kan ikke være en moralsk regel – kun den gensidige fordel sikrer, at en regel får status som værende moralsk. Etisk egoisme i denne klædedragt er altså rent instrumentel. Udfordringen her – hvis man vil argumentere for, at etisk egoisme også kan motivere til klimahandling – er naturligvis, at de ofre, vi bringer, først og fremmest er for *andre* (kommende generationer). "What have future generations ever done for me?"

¶15 For at forstå, hvorfor etisk egoisme kan implicere motivation til klimahandling, skal man forstå "egeninteresse" i en bred forstand. En etisk egoist kan rationelt være interesseret i andres interesse, som fx en mor kan have egeninteresse i, at hendes børn trives. Dette kunne være en motivation, der er kompatibel med etisk egoisme. En anden drejer sig om hensynet til vores eget renomme (fx, men ikke kun, som virksomhed). I takt med, at flere og flere ønsker klimahandling, kan det være i vores egeninteresse at "være med på vognen". En tredje mulighed for overensstemmelse mellem etisk egoisme og klimahandling er følgende: Det kan være til alles fordel (fx alle i en bestemt branche), at der er lige vilkår for konkurrence. I stedet for et ureguleret, eller dårligt reguleret marked, kan det være i alles interesse, at der er lige vilkår, fx i form af uniforme klimaskatter. Selvom etisk egoisme appellerer til vores egenin-

teresse, kan der altså være instrumentelle grunde for etiske egoister til at underlægge sig "moralske" regler, der pålægger os visse ofre for kommende generationers skyld. Men det er ikke et implicit problem for etisk egoisme, at disse grunde er instrumentelle, da den etiske egoisme til at begynde med kun anerkender instrumentelle grunde.

¶16 For at opsummere: fire fremtrædende etiske teorier peger alle entydigt på, at vi bør påtage os ofre i forbindelse med klimaudfordringen. Selv etisk egoisme (i parentes bemærket ikke en teori med nær så mange tilhængere som de andre fire) kan konciperes på en måde, hvor mange agenter har grunde til at påtage sig disse byrder.

¶17 En praktisk indvending her er, at det muligvis er fint, at veludviklede etiske teorier peger i samme konstruktive retning, men at dette jo ikke adresserer det grundlæggende problem, at folk højst i begrænset omfang er moralsk motiverede! Dette er nok rigtigt, men jeg mener under alle omstændigheder, at det er vigtigt pege på, at personer med meget forskellige etiske overbevisninger – uanset om de altid er moralsk motiverede eller ej – kan konvergere mod den samme konklusion, nemlig at vi bør nedbringe de kommende byrder for kommende generationer ved at påtage os visse byrder nu, nemlig byrder i form af klimaskatter osv. Dette bør give os anledning til i hvert fald intellektuel optimisme: På trods af underliggende uenigheder behandler vi ingen med manglende respekt ved at indføre klimaskatter og på andre måder nedbringe udledningen af drivhusgasser, fx ved massive investeringer i teknologi og udviklingen af teknologier, der er mere klimavenlige. Andre store fremskridt for menneskeheden har også hvilet på en udbredt konsensus – men en konsensus, der er opstået over tid i takt med, at tænksomme mennesker har konvergeret henimod den. Tænk her fx på den moralske konsensus, der er nu vedrørende irrelevansen af personers race eller køn, når det drejer sig om personers intrinsiske moralske status. Før opgøret med slaveriet i den vestlige verden har der været "moralsk usikkerhed"

om, hvorvidt spørgsmålet om race har intrinsisk moralsk betydning, men i takt med, at personer seriøst overvejer om racisme eller kønsdiskrimination kan forsvares moralsk, forsvinder denne usikkerhed, og vi kan med sindsro konstatere, at det ikke er at behandle personer med manglende respekt, når vi insisterer på, at race og køn ikke har intrinisk moralsk relevans.

¶18 I den forbindelse er det værd at fremhæve nogle andre mere praktiske forhold, der kan give anledning til optimisme på klimahandlingens vegne, der ikke blot hidrører den intellektuelle baggrund for vores etiske overbevisninger.

¶19 For det første står vi i (muligvis ved enden af) en anden global krisesituation, nemlig COVID-19-pandemien. Vi har i denne situation vist betydelig handlekraft på tre felter: Teknologisk har vi været meget hurtige i udviklingen af vacciner og muligvis også på afhjælpende former for medicin. Økonomisk har de fleste samfund været parate til at påtage sig de byrder, som lockdowns påfører forskellige parter og nationer som helhed. Adfærdsmæssigt har alle ansvarlige mennesker indstillet sig på at bære mundbind, lade sig vaccinere og overholde rimelig afstand hvor muligt. Pandemien har med andre ord afsløret et betydeligt handlingspotentiale hos befolkningerne, ganske vist i varierende grad. Når vi har vist handlingspotentiale i forhold til et globalt problem, kan vi overføre dette til et andet (klimaudfordringen).

¶20 For det andet står vi mere lokalt – nationen Danmark – med en unik mulighed for at demonstrere for andre velstillede lande, at det er muligt med endog meget omfattende klimahandling, uden at økonomien lider meget. Jeg sigter her selvfølgelig til den klimaplan, der skal føre til en 70% reduktion af klimagasser i 2030. Det er her vigtigt at understrege, at vores konkrete bidrag i forhold til klimaudfordringen ikke består så meget i at reducere vores mikroskopiske bidrag til klimagasudledningen, men i at vise andre lande, at det kan lade sig gøre med en omfattende kli-

maomstilling uden massiv social uro og torpedering af økonomien. Kommer vi op på eller blot i nærheden af de 70%, står Danmark med en unik mulighed for at "punch above our weight". Man må derfor håbe, at klimadagsordenen herhjemme ikke kidnappes af fantaster, der vil bringe os til tiggerstaven.

¶21 Jeg har i denne korte artikel argumenteret for, at vi har gode grunde til (måske blot spirende) optimisme, når det drejer sig om at håndtere klimaforandringerne. Fremtrædende – de mest fremtrædende, vil jeg hævde – etiske teorier peger alle i samme retning: Vi har pligt til at påtage os byrder for at mindske skadesvirkningerne af klimagasserne. Selvom moralsk motivation ikke altid er afgørende for den enkelte, vil jeg hævde, at moralsk motivation (og konsensus i den forstand, jeg har skitseret her) er en vigtig komponent for vores motivation generelt. COVID-19-pandemien har vist os, at vi kan handle hurtigt og (forhåbentlig) effektivt, og at vi er parate til at påtage os forskellige byrder – også for andres skyld. Lokalt i Danmark står vi med noget, der ligner en politisk konsensus og en ambitiøs plan for nedbringning af klimagasser, der, hvis den lykkes samtidig med, at økonomien ikke belastes for meget, kan tjene som et eksempel for den øvrige velstillede verden. Der er grund til en forsigtig, men robust optimisme, når det drejer sig om kampen mod klimaforandringernes værste konsekvenser.

Noter

1. Om konsensus og konvergens, se Kevin Vallier, "Convergence and Consensus in Public Reason", i *Public Affairs Quarterly* 25 (2011): 261–280.
2. "Jeg/vi" fordi der er vigtige forskelle på at stille spørgsmål henvendt individualetisk vs. kollektivt eller på et politisk niveau. I dette tilfælde fokuserer jeg i første omgang på det individualetiske, men jeg mener, at der i dette tilfælde er stærke grunde til at mene, at de individualetiske overvejelser "bærer over i" de politiske.
3. Se John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), xxxix.
4. De følgende tre afsnit bygger meget løst på mit bidrag "Klimaet og de etiske teorier", i *Klimaet under forandring – og hvad så?*, red. Jan Faye (Frydenlund, 2019).

5. Se Nicholas Stern, "The Economics of Climate Change", i *Climate Ethics: Essential Readings*, red. Stephen M. Gardiner et al. (Oxford University Press, 2010), 48. Andre, fx klimaøkonomen Nordhaus, opererer med et spænd på 2–6%, afhængigt af, hvor effektivt koordineret og hvor tidlig indsatsen er.

Utilstrækkelighed og det ubegribelige – erfaringer af natur

YANNICK SVENSSON

16. JUNI 2022

MENNESKERS FORHOLD TIL OG ERFARING AF "NATUREN" – eller fænomener, der på den ene eller anden måde kan siges at være af natur[1] – må i dag anses for at være et uundgåeligt og altomsiggribende tema for videnskaben, for filosofien og for hverdagslivet. Med forundring såvel som bekymring er der en stigende opmærksomhed på fornyelsen af kendskabet til og ansvaret for naturen – ikke blot med hensyn til samtidens voksende bevidsthed om klimaets, miljøets og biodiversitetens kritiske tilstand, men også hvad angår menneskers betydningsmæssige og meningsfulde integrering af og relation til naturen i deres daglige, sociale, politiske og spirituelle liv.

¶2 Men med vor tids "naturvækkelse" efterlades vi imidlertid også med spørgsmål, der først og fremmest synliggør, hvad der måske bedst kan beskrives som naturens uoverstigelige kompleksitet. Tænk blot på biodiversitetens *uudtømmelighed*: Uagtet grundigheden af de videnskabelige undersøgelsers indsamling, måling, behandling og analyse kan de aldrig fuldstændigt udtømme, beskrive eller kvantificere biodiversiteten som et fænomen (eller som en plural myriade af fænomener), hvorom vi ønsker viden. Eller hvis vi betragter en eng: Hvis vi skulle afgøre, hvortil den nøjagtigt strækker sig, ville vi ofte møde en ubestemthed. For der er ingen klare linjer, der kan markere dens udstrækning – er det ved skovbrynet, markvejen eller stien, og hvad nu, hvis vi medtænker de under overfladen usete rødder? Som erfarende heraf *kan jeg ikke helt rumme* eller *overskue den*. I stedet må jeg acceptere, at der er en uforklarlighed; at fænomenet ikke adækvat kan afdækkes og begribes.

¶3 Lige så ofte som naturen erfares som en selvfølgelighed og som noget sædvanligt, som nydelse, foruroligelse eller som resurse, er den også

ophav og ansats til erfaringer af ubegribelighed: Det absolutte afgrænsende klarhedsblik over den udebliver, fordi dens indhold kan overvælde og overbebyrde enhver mulighed for tilstrækkelig begribelse. Men hvordan kan disse erfaringer – af ubegribelighed og derfor af utilstrækkelighed til at fatte be*greb* om naturen – få et sprog? Hvordan kan vi forstå og beskrive denne mulige erfaringsmæssige realitet, hvor erfaringen erfarer *ikke* at kunne begribe naturen? En mulig tilgang, der kan adressere dette forhold, er den franske filosof og teolog Jean-Luc Marions tanker om givningens fænomenologi, og særligt relevant for indeværende artikel er den dertilhørende identifikation af det, han kalder for *mættede fænomener* (*saturated phenomena*). Dette begrebslige nybrud udspringer fra Marions rehabilitering af fænomenologiens metodologiske og teoretiske bestemmelser, især hos Edmund Husserl og Martin Heidegger, og udvikles mest udførligt som del af betænkningen af *givningen* i værkerne *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness* og *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*. De mættede fænomener muliggør en beskrivelse af erfaringen, hvor fænomener kan overvælde og *mætte* ethvert begreb og enhver adækvat konstitution heraf. De mætter, fordi *de giver mere*, *end det erfarende subjekt kan rumme*. Det er ikke subjektet, der konstituerer fænomenerne som begribelige objekter, men fænomenerne, der i deres excessive overskud konstituerer subjektet – de er, ifølge Marion, *kontra-erfaringer* og *paradokser*.

¶4 I det følgende vil jeg præsentere potentialet ved en fænomenologisk prisme, der bestræber sig på at rumme en uoverstigelig mættethed i sin beskrivelse af naturerfaringer. Dvs. et perspektiv, der accepterer erfaringen af naturen som noget, der overvælder – som noget, der dirrer på grænsen til det, vi kan se og begribe. Først udlægges Marions bestemmelser af de mættede fænomener, og hvordan disse kan sættes i relief til beskrivelser af naturerfaringer. Dernæst retter jeg opmærksomheden på, hvordan denne udvidelse af fænomenernes muligheder effektuerer en

uendelig hermeneutik i det erfarende subjekts inadækvate og utilstrækkelige forsøg på at begribe disse excessive og overvældende fænomener. Til sidst fremhæver jeg, at dette fænomenologiske perspektiv på sin vis kan bringe vores betænkning til en måde at an-*svare* på og for naturen.

¶5 Det skal med rette påpeges, at appliceringen af Marions fænomenologi ikke er enestående for denne artikels behandling af erfaringen af naturen. Christina M. Gschwandtner har allerede anvendt de mættede fænomener til beskrivelsen af naturfænomener i sit bidrag til antologien *Interpreting Nature: The Emerging Field of Environmental Hermeneutics*.[2] Jeg viderefører derfor flere perspektiver, som skylder tak til hendes arbejde. Men som det senere skal vise sig i artiklen, afviger jeg fra hendes læsning af Marion med hensyn til hermeneutikkens betydning for de mættede fænomeners manifestation.

Mættede fænomener og kontra-erfaringer

¶6 MARION IDENTIFICERER IKKE KUN EN OVERENSSTEMMELSE, MEN tillige en begrænsning i henholdsvis Husserls og Kants bestemmelser af fænomenet som sådant. En overensstemmelse, der definerer fænomenet i korrelationen mellem *anskuelsen* og *intentionaliteten*, dvs. det immanente forhold i bevidstheden mellem det givne indhold og den betydningsmæssige begrebslige akt. Denne korrelations begrænsning udtrykker sig ifølge Marion imidlertid ved, at relationen mellem de to sider – anskuelsen og intentionaliteten – kun har haft tilladt to mulige variationer: (i) Den mest almindelige er, hvor den intentionelle, begrebslige side har et *overskud* over og ikke tilstrækkeligt udfyldes af de givne anskuelser. (ii) Den mere "sjældne" er, hvor der opstår en adækvation mellem den konceptuelle akt og de givne anskuelsers udfyldelse heraf.[3] Efterladt ubeskrevet er efter Marions påstand en tredje mulig variant, hvor det excessive overskud tilfalder de givne anskuelser – fænomenernes mulighed for at være mættet:

¶7 it concerns the situation in which intuition would not only validate all that for which the concept assures intelligibility but would also add a given (sensations, experiences, information, it matters little) that this concept would no longer be able to constitute as an object or render objectively intelligible. [...] I named and explained this phenomenon by excess as the (intuitively) saturated phenomenon.[4]

¶8 Denne tredje variation tillader, at anskuelsen kan *give mere end det, intentionaliteten kan rumme og begribe adækvat*.[5] I Marions øjne har fænomenologiens hidtidige konception af fænomenets mulighed – forstået ved Husserls og Kants bestemmelser – været indskrænket, men med denne udvikling frisættes det til et *maksimum* på sådan en måde, at det kan overvælde begrebsligheden: I stedet for et sjældent adækvationsideal mellem intentionaliteten og anskuelsen er der tale om en *inadækvation*, hvor det givne indhold *overbebyrder* – anskuelserne ikke blot udfylder, men mætter til en grad, som er excessiv og uoverstigelig.[6]

¶9 Erfaringen er som et bæger, der flyder over. De givne anskuelser kan ikke altid indkredses, begribes eller rummes af mangel på tilstrækkelig intentionel og begrebslig kapacitet. Gschwandtner gør opmærksom på, at Marions identifikation af de mættede fænomener i sagens natur er et opgør med fænomenologiens antagelige overvejende fiksering af fænomenerne som *objekter*.[7] Objekter i den forstand, at den erfarende bevidstheds konstitutive operation, i førnævnte korrelation, kun sikrer fænomenets klarhed ved en reduktion til en begrænset og betinget genstand, hvorom der kan *gribes*. Men som Marion påpeger, så er sagen dog, at dette ikke er den eneste måde, hvorpå fænomenerne manifesterer sig:

¶10 Now, the entire question of the saturated phenomenon concerns solely and specifically the possibility that certain phenomena do not manifest themselves in the mode of objects and yet still do manifest themselves. The difficulty

is to describe what could manifest itself without our being able to constitute (or synthesize) it as an object (by a concept or an intentionality adequate to its intuition).[8]

¶11 De mættede fænomener er derfor resultatet af en fænomenologi, der ikke anlægger restriktioner på fænomenaliteten (hvilket ifølge Marion betegner *måden*, hvorpå fænomenerne viser sig),[9] og som derved frisætter fænomenernes yderste potentiale. De konkrete måder, hvorpå fænomenerne kan manifestere sig som mættede, udtrykker Marion gennem en form for antitese til eller omvendelse af Kants forstandskategorier, og når dermed til en identifikation af fire[10] særskilte typer af excessivt overskud, som mætter og giver mere, end der kan rummes i et begreb om henholdsvis *kvantitet, kvalitet*, *relation* og *modalitet.*[11] Fænomenerne kan herigennem ikke tænkes som objekter, fordi de overskrider den genstandsgørende akt, der indføjer dem i et adækvat begreb. *Mængden* og *intensiteten* af de givne anskuelser, manglen på mulighed for at danne en *analogi* eller i det hele taget at favne disse i en tilstrækkelig erkendelse udtrykker derimod, at disse fænomener ikke lader sig betvinge og konstituere af subjektet (bevidstheden).[12]

¶12 Bruddet med disse antagelige mulighedsbetingelser er ifølge Marions beskrivelse selve den måde, hvorpå de mættede fænomener manifesterer sig – de "dirrer" *på* denne tærskel: "[...] by playing on the limits of phenomenality, certain phenomena not only can appear at those limits, but appear even better there".[13] Og fordi de mættede fænomener dermed "går mod" subjektet og bryder med dets anlagte betingelser, kalder Marion dem for *paradokser* – de er udtryk for en *modsatrettet mening* eller *betydning* (*para-doxa*), der ikke bestemmes af subjektet selv, men hvor det indstiftes som *vidne* til og modtager af disse fænomeners kontra-rettethed.[14] Disse paradokser er kontra-erfaringer: De går til grænsen af erfaringsbetingelserne, og med deres excessive overskud over-

mander og modsiger de sig enhver mulig konstitution som adækvate erkendelses- eller erfaringsobjekter. Det væsentligste i dette henseende er, at disse kontra-erfaringer – på paradoksal vis – ikke er ensbetydende med en annullering af deres egen mulighed; de er ifølge Marion ikke en *ikke-erfaring*, men en erfaring af fænomener, der modsætter sig tilstrækkelig konstitution.[15] Vi står derfor med fænomener, der giver sig selv til erfaringen ubetinget af subjektets erfaringsbetingelser, og som ifølge Marion efterlader modtageren *blændet* – ude af stand til at se og begribe det hele på grund af overeksponering og overbebyrdelse:

¶13 [...] in the way that an excess of light is not seen directly on the photographic paper but is inferred indirectly from the overexposure, or else—like the speed of something in motion, unrepresentable in a frozen image—nevertheless appears there in and through the smudge that its very unrepresentability makes on the paper. In these cases, the eye does not see an exterior spectacle so much as it sees the reified traces of its own powerlessness to constitute whatever it might be into an object.[16]

¶14 Deres "slørede spektakel" indikerer vores *magtesløshed* i forhold til at favne og fatte greb om dem. Omend de udfolder sig for mine øjne, er de ikke i min magt eller i min beskuelses vold. For det er ikke *af* subjektet, at dette sker. Fænomenerne trænger sig derimod selv på og adresserer subjektet – et subjekt, der ifølge Marion bliver målet for deres overvældende kendsgerning: "[...] it is a fact made *for* me, not *by* me, but at my expense. It is a fact made on my account; by it, I am made. Along the same lines, intentionality is inverted: I become the objective of the object".[17]

¶15 Sagen for vores vedkommende er nu, at disse karakteristika kan medvirke til beskrivelsen af naturfænomener, hvor de mættede motiver får et åndehul og kommer til vores opmærksomhed. Denne mulighed tydelig-

gør Gschwandtner også, for ifølge hendes påstand kan store dele af naturen netop forstås i de mættede fænomeners prisme:

¶16 If the primary characteristic of a saturated phenomenon is its overwhelming nature, the fact that it cannot be constituted, that it provides too much information, then many natural phenomena would qualify. Clearly a biotic system such as a wetland, a tidal pool, a region of rainforest, even an anthill are complex phenomena that cannot be completely grasped by human consciousness.[18]

¶17 På den måde kan fænomener, som vi allerede har bekendtskab med, komme i betragtning som andet og mere end blot objekter blandt andre. Selv når det gælder hverdagslige og let oversete fænomener, kan vi opdage en type revitalisering af erfaringshorisonten, hvor nogets excessive mættethed trænger sig på og ankommer uanmeldt og ukontrollerbart – at det endda har en *egenhed*, som det erfarende subjekt ifølge Marion ikke kan bestemme eller betinge.[19] Det sønderjyske fænomen *sort sol* kunne være sådan et: Stærefuglenes forberedelse til træk i komplekse himmelstimer kan næppe påstås at være håndgribeligt. Deres intensive koreografi kan derimod være næsten ubærlig – man er *målløs* af overvældelse, fordi man som erfarende ikke helt kan begribe det. Eller tænk på de så ofte (over)sete blåmejser, musvitter og andre spurvefugle, der mellem buske, reder, træer, jord og foderbræt flyver så hurtigt og i så uforudsigelige sammenhæng, at det kan være blændende, for mit blik kan ikke følge med og mit syn kan ikke over*skue* hele denne akts begivenhed.

¶18 Beskrivelser af sådanne erfaringer som mættede og excessive skal dog ikke betragtes som et forsøg på at introducere en *exceptionalisme* i fænomenologien. Det er ikke en mysticisme eller romantisering, der hentyder til en yderregion i erfaringshorisonten af sjældne og ekstraordinære fænomener: Tværtimod, for selv ganske almindelige fænomener kan erfares mættede – det drejer sig ifølge Marion om grundigheden af

fænomenologiens metodologiske operationer, hvis opgave er at rydde vejen for og lade fænomenet give sig fra sig selv.[20]

En uendelig hermeneutik – subjektets utilstrækkelighed og en ubegribelig natur

¶19 DET ERFARENDE SUBJEKTS UTILSTRÆKKELIGHED OG MAGTESLØShed er udtryk for, at det ikke kan komme til bunds i, opregne eller opgøre de mættede fænomener, som bryder ud i lys lue. At dette kan være konsekvensen ved at indrømme sig over for naturens mulige uoverstigelighed, behøver ikke anses som et nederlag – for det udelukker ikke "jeget" –, men skal betragtes som en gentænkning af subjektets hidtidige erkendelsesmæssige positionelle *privilegie*. Et privilegeret centrum, som Marions fænomenologi har særlig interesse i at udfordre, da det ekskluderer betydningsfulde dimensioner af fænomenaliteten – fænomener vi ikke kan forudsige, konstituere eller bemestre.[21]

¶20 Den excessive mættethed kan vise sig i alt lige fra fuglenes træk og spiseadfærd, vejrets pludselige og uforudsigelige omskiftelighed, det ensomme allétræ, hvis tavse stolthed modstår de anmassende fortovsfliser og bilernes os – og til fænomener i global skala såsom temperaturstigninger og de medfølgende uoverskuelige konsekvenser, som dette har for omgivelserne, økosystemer og deslige. Og en af de væsentligste indsigter ved disse fænomeners fortættede indhold er som sagt den tilhørende betydningsfulde genfortolkning af subjektet som erfarende heraf. For som Marion påpeger, vidner de mættede fænomener om subjektets *endelighed* – at vi som sådan ikke opnår en absolut og total indsigt i det, der viser sig i erfaringshorisonten.[22] Denne forfatning henstiller dog ikke nødvendigvis subjektet i en (for) passiv position, som Shane Mackinlay i *Interpreting Excess: Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics* ikke desto mindre påstår: Mackinlay beklager særligt, at Marions subjekt, *l'adonné* (*the gifted*; den hengivne),

fratages enhver signifikant betydning med hensyn til påvirkningen af fænomenets manifestation, fordi det "blot" er reduceret til en *modtager*.[23] Men subjektets afmægtige endelighed over for de mættede fænomeners manifestation er ikke nødvendigvis et argument for dets ensidige passive forfatning, men er derimod udtryk for erfaringens excessive overbebyrdelse, hvorom der ingen tilstrækkelig begribelse er. Subjektet bevarer heri stadig en *aktivitet* i dets evindelige (og måske forgæves) forsøg på at forstå: Denne særegne position, som subjektet befinder sig i og som afstedkommes *i selve modtagelsen* af de mættede fænomeners overvældende kendsgerning, er ifølge Marion en *uendelig* eller *endeløs hermeneutik*.[24] Både Gschwandtner og Mackinlay påpeger berettiget, at denne dimension af Marions tænkning mangler væsentlig beskrivelse,[25] men den kan dog anspore vores forståelse af subjektets erfaring af og forhold til naturens ubegribelighed, for i al væsentlighed retter det opmærksomheden på, at sådanne erfaringer øjensynligt indikerer, at ethvert engagement i forsøget på forståelse og begribelse *ingen ende har* – vi forstår det aldrig helt, vi kommer ikke til en *ende*gyldighed.[26] (Henrik Vase Frandsen beskriver subjektets erfaring af denne mættethed prægnant i sin behandling af Marion ved at påpege, at *man simpelthen ikke kan følge med*).[27] Dette indikerer dog ikke fænomenernes absolutte *urørlighed* eller *utilgængelighed*, men som Marions beskrivelse af paradokset og kontra-erfaringen gør opmærksom på, så har vi ikke begreb om dem, de har med en ubærlig tyngde greb om os.[28] Det er derfor ikke en negativitet at forstå subjektet i dets utilstrækkelighed, men kan forstås som en bekendelse til en endelighed, eksistentielt såvel som erfaringsmæssigt, der ifølge Marion ikke kan udtømme en horisont, der utrætteligt vedbliver med at give mere, end vi kan rumme.[29] Som Marion påpeger i det følgende, er disse situationer, hvor de mættede fænomener manifesterer sig i deres overvældelse, netop påmindelsen herom:

¶21 > The more the given is saturated with intuition and rises toward the paradox, the more difficult, as well as fruitful, this decision becomes, because the response [subjektets modtagelse af fænomenet] turns out less and less adequate, more and more insufficient, and therefore endlessly repeated. [...] The given humbles the gifted, like respect but more universally than respect, since each saturated phenomenon humbles.[30]

¶22 I disse erfaringer vækkes subjektet i sin inadækvate endelighed som *ydmyg* over for disse fænomeners uoverstigelighed, hvormed det overlades til en uendelig hermeneutisk aktivitet, der endeløst (og måske endda umuligt) forsøger at nå en adækvat forståelse. Et subjekt, der ikke kan bære den fortættede erfaringsbyrde, som fænomenet aldrig bliver træt af at give.[31]

¶23 Mackinlay og Gschwandtner fastholder begge, at subjektets *hermeneutiske aktivitet* har en større rolle at spille med hensyn til de mættede fænomeners mulighed, end den Marion angiveligt vil indrømme.[32] Ifølge Mackinlay drejer det sig som førnævnt om subjektets underkendte aktivitet, hvis fortolkning antageligt skulle åbne og sikre en mulig horisont for fænomenernes excessive mættethed overhovedet.[33] Gschwandtners kritiserer specifikt, at Marion overser sin egen modvillighed til at lade hermeneutikken få betydning: Om denne skulle være bevidst eller ubevidst fra Marions side, fremgår ikke tydeligt af Gschwandtners kritik. Desuagtet hævder hun i overensstemmelse med Mackinlay, at såfremt fænomenerne overhovedet kan vise sig overvældende og excessive, må der forinden forudsættes en hermeneutik, som kan ordne en horisont, hvormed "ordinære" fænomener på ny kan komme i betragtning som mættede.[34] I mine øjne lader det dog til, at ingen af dem formår at frigøre sig fra den dogmatik, som er Marions væsentlige kritikpunkt ved fænomenologien: Subjektets reducerende vold og magt over fænomenernes mulighed. Jeg vil endda påstå, at subjektets (hermeneutiske) *forrang* vil modsætte sig mættethedens mulighed, for

hvis de mættede fænomener skal kunne manifestere sig med en *egentlig* overvældelse af givne anskuelser, vil en altid allerede eksisterende hermeneutik (som betingelse for og i sidste ende producent *af* mættetheden) annullere overvældelsen som ganske *forventelig*, *forudsigelig* og begribelig for dette subjekt selv. Hermeneutikken har sandt at sige en central (og underbelyst) betydning i Marions fænomenologi, men at der er en (uendelig) hermeneutik til stede, forudsætter ikke af den grund, at den skulle gå *forud for* fænomenerne og bestemme mulighederne som sådan. Jeg vil derimod påstå, at hermeneutikken *kun* effektueres, såfremt fænomenerne *først* giver sig selv til det erfarende subjekt *som* excessive og mættede overhovedet.[35] Subjektet har en aktivitet, der *ikke* er en fortolkende produktion af mættetheden, men en aktivitet, hvor det i en uendelig hermeneutisk forfatning forsøger at forstå – en forfatning, der samtidig ikke kan anlægge restriktioner på eller betingelser for fænomenernes mulighed for at være mættede og excessive.

¶24 Med Marions øjne kan man hævde, at både Gschwandtner og Mackinlay fortsat opererer med antagelsen om fænomenalitetens *minimum*, dvs. at fænomener *kun* viser sig mættede, for så vidt subjektet aktivt påvirker og fremprovokerer deres manifestation dersom. Men Marions førnævnte påstand og ærinde med antagelsen om fænomenernes maksimum er netop at vende denne fænomenologiske indstilling om.[36] At antage et kendskab til et minimum – en standard eller basis – for hvordan fænomener kan manifestere sig, er nemlig i Marions øjne at påstå en vished om grænserne for fænomenernes muligheder.[37] En påstand, der som nævnt risikerer at reducere fænomenerne til adækvate erfaringsobjekter.

¶25 I vores tilfælde vedrører denne sag i sidste ende, om man vil indrømme sig over for naturens mulige mættethed og ubegribelighed, og at disse karakteristika ikke blot "opstår" på baggrund af en subjektiv fortolkning, men at det væsentligt tilhører erfaringen af naturen at være mættet

med en kompleksitet, der ikke kan opnås adækvat begreb om. Positivt set er dette en accept af en overvældende og afgrundsdyb realitet, der ikke er reduktiv til subjektets erfaringsbetingelser. Men blot fordi vi af den grund ikke tilstrækkeligt *kan se* fænomenet, blot fordi vi ikke adækvat kan konstituere det, må vi ifølge Marion ikke foranlediges til at benægte denne mulige realitet:

¶26 To be sure, claiming to see is not sufficient to prove that one saw. Yet the fact or the pretense of not seeing does not prove that there is nothing to see. It can simply suggest that there is indeed something to see [...].[38]

¶27 Dette understøtter Gschwandtner på sin vis også (til trods for hendes førnævnte kritik), for en reduktion af naturen til blot tilstrækkelige (og synlige) objekter for erfaringens begribelse er tilsvarende at behandle den som en resurse, der ville eliminere dens mættethed: Med hendes ord ville det være at vende det blinde øje til mættetheden i stedet for at lade sig blænde af den.[39] At vi kan *opdage* nye måder, hvorpå fænomenerne viser sig, som f.eks. mættede og ubegribelige, er ikke ensbetydende med, at subjektet er konstituerende herfor, men blot at det har fået øjnene op for det – også selvom synet blændes derved. I den forstand skal naturen ikke gøres *afhængig* af vores utilstrækkelighed – vores forfatning som afmægtige, endelige og utilstrækkelige er derimod afhængig af dens mættethed. En mættethed, der samtidig røber en skrøbelighed, som Marions fænomenologi gør mulig at fremhæve. Det paradoksale er dog, at til trods for at den ikke er afhængig af os – den står os ikke i gæld og er ikke nødlidende over for vores barmhjertige konstitution –, må vi, i vores blindhed, ikke af den grund nægte dens mulige realitet.

¶28 Beskrivelsen af naturens mættethed kan føre til en større årvågenhed, varsomhed og ydmyghed, hvad angår vores forhold til den. For ifølge Marion er erfaringen af mættede fænomener ensbetydende med modtagelsen af et *kald*, som vi *i* selve erfaringens modtagelse svarer på.[40]

Svaret er ikke kun etisk – først og fremmest *attesterer* det for en mættethed, hvor subjektet, i sin utilstrækkelighed til at begribe den, er overladt til den uendelige hermeneutik.[41] Det er en måde at *an-svare* på. Et ansvar, der ikke fornægter naturen dens overvældende uforklarlighed. Hvor vi, som utilstrækkelige og endelige modtagere, hengiver os til dens mættede og excessive generøsitet. For såfremt naturen er andet og mere end blot adækvate objekter, kan vi ikke ubønhørligt benægte dens ubegribelighed ved ikke at svare på dens kald, dvs. ved ikke at modtage dens excessive og overvældende mættethed.

Noter

1. Det, der gør sig gældende og lader sig bestemme som "naturfænomener", er i sig selv et spørgsmål, som i indeværende ikke kan gives noget entydigt svar på – jeg hævder i al fald ikke at skulle kende til det. At give en demarkation for, *hvortil naturen går*, for hvad der retmæssigt kan kaldes natur, åbner et utal af problemstillinger. En af de mest velkendte er naturligvis *natur-kultur*-dualismen – eller *natur-teknologi*-dikotomien, som det måske bedre er kendt som i dag, hvor teknologien hentyder til en særegen type aktivitet, udelukkende frembragt af mennesket, der, til trods for sin biologi og selvindlysende rodfæstning og afhængighed, herved anses for at distancere sig fra, være andet eller mere end "natur". Et andet spørgsmål er, om naturfænomener er *naturlige* fænomener? Men med dette spørgsmål foranlediges man dog blot til at stille et kontraspørgsmål om, hvad *unaturlige* fænomener da skulle være? Er *hveden* f.eks. natur eller naturlig (*lig* naturen), når den gennem årtusinders menneskelig teknologisk aktivitet er blevet ført og manipuleret til et sted, vi mere dogmatisk *ikke* vil kalde "fri" natur? Jeg vil med størst mulig forsigtighed antage en fortsat ønskværdighed for et begreb om noget, vi kan kalde natur, uden at det nødvendigvis skal falde tilbage i reduktionistiske og forsimplende dualismer mellem f.eks. enten natur eller menneske.
2. Christina M. Gschwandtner, "Might Nature Be Interpreted as a "Saturated Phenomenon"?", i *Interpreting Nature: The Emerging Field of Environmental Hermeneutics*, red. Forrest Clingerman, Brian Treanor, Martin Drenthen, and David Utsler (New York: Fordham University Press, 2014).
3. Jean-Luc Marion, *The Visible and the Revealed* (New York: Fordham University Press, 2008), 119f.
4. Marion, *Visible and Revealed*, 120.

5. Denne analyse er desuden helt grundlæggende for og har en gennemgående tilstedeværelse i Marions udvikling af givningens fænomenologi og de mættede fænomener, se f.eks. Jean-Luc Marion, *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness* (Stanford: Stanford University Press, 2002), 189–199 (§20) & 221–225 og Jean-Luc Marion, *In Excess: Studies of Saturated Phenomena* (New York: Fordham University Press, 2002), 158f; se også Christina M Gschwandtners behandling og udlægning i henholdsvis *Reading Jean-Luc Marion: Exceeding Metaphysics* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2007), 61–67 & 76–83 og *Degrees of Givenness: On Saturation in Jean-Luc Marion* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2014), 5–23. For en kort og tilgængelig udlægning af Marions læsning af Husserl mht. korrelationen mellem anskuelsen og intentionaliteten kan man med fordel også henvende sig til Henrik Vase Frandsens kapitel "Sansning – af sig selv", i *Mennesket og det andet: bidrag til den eksistentielle fænomenologi*, red. Michael Rasmussen (Aalborg: Aalborg Universitetsforlag, 2019), 135f.
6. Marion, *Being Given*, 167, 190–193, 196–199, 206, 219 & 226f. Denne inadækvation må ifølge Frandsen anses for at være en tydelig arv fra Emmanuel Lévinas, se Frandsen, "Sansning – af sig selv", 136 og Emmanuel Lévinas, *Totalitet og Uendelighed: Et essay om exterioriteten* (2. udg. København: Hans Reitzels Forlag, 2020), 17.
7. Gschwandtner, "Might Nature Be Interpreted as a "Saturated Phenomenon"?", 83. Denne prioritering af objektet som standarden eller arketypen for fænomenet tilskriver Marion i overvejende grad den husserlianske fænomenologi, se f.eks. Marion, *Being Given*, 27–48 (§3 & §4) & 179–189 (§19) og Gschwandtner, *Reading Jean-Luc Marion*, 62–65.
8. Marion, *Visible and Revealed*, 122.
9. Jean-Luc Marion, *The Reason of the Gift* (Charlottesville & London: University of Virginia Press, 2011), 19.
10. Ret beset er der tale om *fem*, eftersom de fire særskilte mættede fænomeners forening tilsammen udgør det, Marion kalder for *paradoksernes paradoks* – den fænomenologiske *mulighed* for en Kristi åbenbaring, se Marion, *Being Given*, 234–241 og Marion, *In Excess*, 123–127.
11. Marion fremhæver også en række fænomener, der fungerer som privilegerede eksempler på, hvordan hver type af overskud kan manifestere sig. For kvantiteten er det *begivenheden*, både den historiske og kulturelle (Marion, *Being Given*, 199–202 & 228f; Marion, *In Excess*, 30–44), for kvaliteten det intensive og ubærlige *idol*, eksempelvis maleriet (Marion, *Being Given*, 202–206 & 229f; Marion, *In Excess*, 54–74), for relationen *kødet*, der betegner subjektets egen krop og umuliggør enhver *analogi* (Marion, *Being Given*, 206–212 & 231f; Marion, *In Excess*, 82–103) og endelig for modaliteten *ikonet*, der hos Marion har en tydelig reference til Emmanuel Levinas' tænkning om den *andens ansigts uendelighed* (Marion, *Being Given*, 212–215 & 232f; Marion, *In Excess*, 104–123).
12. Marion, *In Excess*, 25.
13. Marion, *Visible and Revealed*, 25.
14. Marion, *In Excess*, 113; Marion, *Being Given*, 215–219, 249 & 268.

15. Marion, *Being Given*, 215f.
16. Marion, *Being Given*, 216.
17. Marion, *Being Given*, 146.
18. Gschwandtner, "Might Nature Be Interpreted as a 'Saturated Phenomenon'?", 91.
19. Marion, *In Excess*, 34–38; Marion, *Visible and Revealed*, 5.
20. Marion, *Being Given*, 9f, 39ff, 48–53, 222–228 & 229ff; Marion, *In Excess*, 62–66. Det er ikke muligt i indeværende tekst at give en tilstrækkelig udlægning af følgende, men fænomenologiens omtalte *operationer* refererer til, hvad Marion kalder en *tredje reduktion* (den første tilskriver Marion Husserls reduktion af fænomenet til objektet, den anden til Heideggers reduktion til det værende). "So much reduction, so much givenness", som den tredje reduktion forlyder, har til hensigt at frisætte fænomenets manifestation fra en subjektivitet (bevidsthed eller Dasein). Marions metodologiske udvikling påpeger, at såfremt en reduktion af fænomenet finder sted, må det altid *give sig selv* til at vise sig selv, førend det overhovedet kan reduceres til enten et objekt eller et værende. På den måde påstår Marion, at fænomenets mulige mættethed er udtryk for dets *egen givning* og derfor ikke som udtryk for en subjektivitets konstitutive bestemmelser, se f.eks. Marion, *Being Given*, x, 8f, 18, 32ff, 185ff & 258–261.
21. Marion, *Being Given*, 131–134, 151, 190, 216f & 263f; Jean-Luc Marion & Dan Arbib, *The Rigor of Things: Conversations with Dan Arbib* (New York: Fordham University Press, 2017), 83–85.
22. Marion, *Being Given*, 254, 306 & 310; Marion, *In Excess*, 123.
23. Shane Mackinlay, *Interpreting Excess: Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics* (New York: Fordham University Press, 2010), 48f, 54 & 217.
24. Marion, *In Excess*, 33 & 123–127; Marion, *Visible and Revealed*, 143. Marion afviser også, at subjektet skulle forfladiges til en dualisme mellem aktivitet og passivitet i modtagelsen af de mættede fænomener, da netop *receptiviteten* går forud og er derfor mere generisk end begge disse, se f.eks. Marion, *Being Given*, 255f & 264 og Marion, *In Excess*, 48.
25. Gschwandtner, "Might Nature Be Interpreted as a "Saturated Phenomenon"?", 85 & 87; Mackinlay, *Interpreting Excess*, 54 & 217.
26. Marion, *In Excess*, 33.
27. Frandsen, "Sansning – af sig selv", 136.
28. Marion, *Being Given*, 146.
29. Marion, *Being* Given, 289 & 305f; Marion, *In Excess*, 67f.
30. Marion, *Being Given*, 305f.
31. Marion, *Being Given*, 289.
32. Gschwandtner, "Might Nature Be Interpreted as a "Saturated Phenomenon"?", 86–89; Mackinlay, *Interpreting Excess*, 217f.
33. Mackinlay, *Interpreting Excess*, 217f.

34. Gschwandtner, “Might Nature Be Interpreted as a ‘Saturated Phenomenon’?”, 86–89.
35. Dette understøttes også af Marions bestemmelse af subjektet, *l’adonné*, som modtager af sig selv fra det, det modtager, hvilket betyder, at fænomenerne ubetinget giver sig selv, førend nogen aktivitet fra subjektets side kan komme på tale, se Marion, *Being Given*, §26 og særligt 268.
36. Marion, *Being Given*, 197.
37. Marion, *Visible and Revealed*, 144.
38. Marion, *Visible and Revealed*, 124.
39. Gschwandtner, “Might Nature Be Interpreted as a ‘Saturated Phenomenon’?”, 98. Citatet lyder: “It is to ignore the complexity and excess of the saturated phenomenon: Instead of being blinded by it, we turn the blind eye to it”.
40. Marion, *Being Given*, 266–271 & 282–290.
41. Marion, *Being Given*, 293f; Marion, *Visible and Revealed*, 143f.

En naturhistorisk perspektivændring – læsning af en passage hos W.G. Sebald

Bastian Ljung Franch

27. juni 2022

I andet kapitel af *Saturns ringe* (1995), Sebalds hybridroman om en fodrejse gennem det engelske grevskab Suffolk, besøger Sebalds jeg-fortæller landstedet Somerleyton Hall, et af landadlens anseligste herresæder, der nu (i midten af 90'erne) åbnes op i sommermånederne "for et betalende publikum".[1] Landstedet, der i midten af det 19. århundrede blev opkøbt af den engelske *self-made man* Sir Morton Peto og prompte omdannet til et "fyrsteligt palads" i såkaldt "engelsk-italiensk [...] stil", skulle "i komfort og ekstravagance [...] overgå alt, hvad nationen til dato havde set".[2] Som Sebald skriver med henvisning til den romantiske digter Coleridge, der – sådan lyder legenden – komponerede sit berømte digt om Kublai Khans Xanadu-palads i en opiumsinduceret tilstand på kanten af søvnen: "Ikke engang Coleridge kunne i sin opiumsrus have drømt sig til et mere magisk sceneri til sin mongolske fyrste, Kubla Khan".[3] Petos luksuriøse landsted er i sandhed et drømmepalads, hvilket underbygges af den sværmeriske tone i de samtidsberetninger, som fortælleren inddrager i sin fremstilling af Somerleytons storhedstid:

¶2 Allerede i 1852 kunne man i *The Illustrated London News* og lignende tidsskrifter, der cirkulerede i det bedre selskab, læse reportager i blomstrende vendinger fra det nys genopstandne Somerleyton. Herresædet var ikke mindst berømt for de næppe synlige overgange fra interiør til eksteriør. De, der kom på besøg, kunne knap sige, hvor det naturlige sluttede og det menneskeskabte begyndte. Saloner gik over i vinterhaver, luftige vestibuler blev til verandaer. En korridor kunne munde ud i en grotte med bregner, hvor en bæk uophørligt pludrede, og hvor løvgrønne passager løb hid og did under kuplen på en fantastisk moské. Vinduer kunne sænkes og åbne det indre til

det ydre, hvorefter det indre genopstod i det ydre i væggenes spejle. Palmehytter og orangerier, en plæne som grønt fløjl, billardborde med filt, blomsterbuketter om morgenen i opholdsrummene og majolikavaser på terrassen, paradisfugle og gyldne fasaner på silketapeterne, guldfinker i volliererne og nattergale i haven, arabesker i gulvtæpperne, blomsterbede kantet med buksbom – alt føjet sammen på en måde, så man blev hensat i en illusion om fuldstændig harmoni mellem det naturlige og det kunstige. Det mest bjertagende syn af alle var, i henhold til en samtidig beskrivelse, Somerleyton på en sommeraften, når de uforlignelige drivhuse, som hvilede på søjler og stivere i støbejern, og som forekom vægtløse i deres yndefulde filigran, kastede deres funklende skin mod mørket. Utallige Argand-brændere, forstærket med refleksskærme i sølv, hvis hvide flammer fortærede den giftige gas med en dyb, hvæsende lyd, udsendte et kolossalt lyshav, der pulserede ligesom livsstrømmen gennem vor Jord.[4]

¶3 Drømmepaladsets helt bogstavelige sammenfletning af natur og kultur tjener – naturligvis – en ideologisk funktion. Somerleytons arkitektoniske illusionskunst skal sløre det reelle modsætningsforhold mellem naturen og den naturudbyttende rationalitetskonception, som det højborgerlige verdensbillede hviler på. Den montageagtige sammenføjning af naturlige og fabrikerede elementer har til formål at simulere en helt uproblematisk relation mellem den umådeholdne kapitalakkumulation (den instrumentelle fornuft) og naturgrundlaget.

¶4 Samtidens euforiske reception af dette opiumstågede spektakel viser, at der er tale om en fantasmagori i Benjamins forstand, et vrangudtryk for kollektive fantasier og længsler. Det 'drømmende kollektiv' svømmer hen i opiumsslummerens fantastiske visioner, men som Sebald lægger op til i slutningen af citatet med tydelig reference til Adorno/Horkheimer, udtrykker paladsets "lyshav", der pulserer "ligesom livsstrømmen gennem vor Jord", en livsform, der er helt og holdent

naturforfalden, prisgivet entropien og naturens cyklicitet. Samtidig varsler gaslampernes *giftige* brændsel det ufravigelige dialektiske tilbageslag:

¶5 Vore dages besøgende bliver ikke længere slået af Somerleyton som morgenlandets eventyrpalads. De glasdækkede gangarealer og palmehuset, hvis højtsiddende hvælving engang oplyste nætterne, brændte ud i 1913 efter en gaseksplosion, hvorefter de blev pillet ned. [...] Suiten af værelser giver i dag indtryk af noget støvet og ubenyttet. Fløjlsgardinerne og de vinrøde rullegardiner er falmede, sofaer og lænestole er sunket i knæ, trappeopgangene og korridorerne, som man følger på rundvisningen, er fyldt med habengut, der er gået af mode. [...] Den udstoppede isbjørn i hallen er over tre meter høj. Med sin gulnede og mølædte pels minder den om et genfærd nedbøjet af sorger.[5]

¶6 Gaseksplosionen markerer (med Adorno/Horkheimer) fremskridtets dialektiske tilbageslag i natur, men også (med Benjamin) et omslag fra drøm til vågen tilstand. Somerleyton er *ikke* noget østerlandsk paradis, og naturen, der tidligere kun optrådte i stærkt iscenesat form (jf. isbjørnen i indgangshallen), viser sig nu som et allestedsnærværende, snigende organisk forfald. Forhængene og gardinerne er falmet, polstringerne gennemslidt, og isbjørnens pels er gullig og mølædt. Forretningsmandens arkitektoniske propaganda rummede alligevel et element af sandhed, for natur og kultur viser sig her, med en adorniansk formulering, som tæt sammenslyngede 'momenter' – blot i en helt anden forstand end den arkitektonisk intenderede.

¶7 I foredraget "Die Idee der Naturgeschichte" fra 1932 plæderer Adorno for en gentænkning af relationen mellem natur og historie, som den vestlige tradition har stillet i et modsætningsforhold til hinanden. Udgangspunktet er en immanent kritik af Hegels kristne forståelse af naturen som "skæbnebestemt, på forhånd givet væren [*schicksalhaft gefügtes, vorgegebenes Sein*]": naturen som et atemporalt og statisk sub-

strat for den menneskelige kultur. Men vejen til en adækvat natur- og historieforståelse er ikke uden faldgruber, og Adorno fremhæver Heideggers *syntese* af natur og historie som et eksempel herpå. Ifølge Adorno går forståelsen af mennesket som subjekt eller protagonist i en historisk situation, hvor frihed og emancipation står på højkant, tabt hos Heidegger. Der er brug for en slags forlig mellem oplysnings- og naturtænkning. Derfor gælder det om at vise,

¶8 at momenterne natur og historie ikke blot flyder sammen, men at de både skilles og sammenflettes, så det naturlige optræder som tegn på historien og historien, hvor den fremstår allermest historisk, som tegn på naturen.[6]

¶9 Det kræver en "perspektivændring",[7] der lader os anskue menneskets historie *som* naturhistorie og, omvendt, naturhistorien som betinget af menneskets historie. Den immanente kritik af begreberne natur og historie gør det i sidste ende muligt at transcendere oppositionsparret.

¶10 I et interview kort før sin død beskriver Sebald den poetologiske grundtanke bag *Saturns ringe* i tydeligt Frankfurterskole-inspirerede termer:

¶11 I sidste ende er det en slags beskrivelse af en arts afvigelse [*Aberration*]. Man kan – og det er en af ideerne bag opbygningen af *Saturns ringe* – bevæge sig længere og længere udad i koncentriske cirkler, og de ydre cirkler determinerer altid de indre. Det vil sige, at man kan gøre sig overvejelser om, hvordan ens egen psykiske husholdning er determineret af ens familiehistorie, denne af småborgerklassens historie i 20'ernes og 30'ernes Tyskland, denne igen af de økonomiske forhold i disse år; og om hvordan de økonomiske forhold udspringer af industrialiseringens historie i Tyskland og Europa – og så fremdeles, indtil den yderste cirkel er nået, hvor naturhistorien og menneskeartens historie changerer i hinanden.[8]

¶12 Sebald reformulerer her den historiske materialismes basis-overbygningsmodel inden for rammerne af tekstens titelmetafor. Cirkelstrukturens inderste ringe korresponderer strukturelt med den borgerlige samfundsordens ideologiske overbygning, de midterste ringe repræsenterer den socioøkonomiske basis, mens den yderste ring repræsenterer naturhistorien, der danner grundlag for de øvrige ringe og virker determinerende ind på disse. Når menneskehedens historie og naturhistorien i sidste ende 'changerer i hinanden', er der tale om en adorniansk tankefigur (Adorno anvender selv metaforen i sine forelæsninger om dialektik): en perspektivændring snarere end en syntese. Sebald anlægger desuden den samme distancerede evolutionsbiologiske diskurs om den menneskelige *art* som Adorno/Horkheimer i dele af *Dialektik der Aufklärung* (1944).[9]

¶13 I Somerleyton Halls "opløsning og tavse forfald"[10] changerer menneskehedens historie og naturhistorien i hinanden. Når "den menneskelige civilisation" i et af bogens senere kapitler beskrives som "en fremmedartet gløden, der time for time er blevet stadig mere intens",[11] forstår man Somerleytons repræsentative status. Drømmepaladsets pulserende lyshav skrives ind i en artshistorie, der kaster et ominøst dialektisk lys på fremtiden:

¶14 > Menneskenes udbredelse over jordkloden blev drevet frem af en stadig reduktion af de højere vegetabilske arter til trækul ved uophørligt at brænde, hvad brændes kunne. Fra den første lysende kærte til de elegante lygter, hvis skær omkransede det attende århundredes borggårde, og fra disse lygters bløde lys til det uvirkelige skin fra de kalciumlamper, der står langs de belgiske motorveje, har det handlet om forbrænding.[12]

¶15 I Sebalds radikalmelankolske optik styrer menneskeheden direkte mod afgrunden. Og udviklingen fra det attende århundredes "bløde lys" til det tyvendes "uvirkelige skin" flugter ganske fint med

Adorno/Horkheimers tese om en stadig mere irrationel rationalitet, der gør verden stadig mere ubeboelig. (Man fristes næsten til at komplettere rækken med det enogtyvende århundredes fuldendt kliniske, blændende LED-lys). Venter det dialektiske tilbageslag forude?

¶16 En benjaminsk opvågnen? Sebald lader en mulig fremtid skinne igennem i beskrivelsen af haven omkring Somerleyton, der i takt med landhusets forfald blomstrer utøjlet op:

> ¶17 I modsætning til husets hensmuldrende storhed befandt de omkringliggende jorde sig på et evolutionært klimaks her et århundrede efter Somerleytons storhedstid. Ganske vist kunne blomsterbedene være bedre passet og mere strålende i deres farvepragt, men til gengæld fyldte de træer, som Morton Peto havde plantet, i dag luften over haverne, og adskillige af de gamle cedertræer, som allerede dengang lod sig beundre af de besøgende, strakte nu deres grene over næsten en ottendedel tønde land, hvert enkelt af dem en verden for sig. Californiske kæmpefyr rejste sig mere end tres meter i vejret, og der var sjældne orientalske plataner, hvis yderste kviste havde bøjet sig helt ned til græsset, hvor de slog rod i jorden, og hvorfra de derpå atter skød op, nu i en perfekt cirkel. [...] Adskillige af de lysere træer syntes at drive af sted som skyer oven over parklandskabet. Andre var uigennemtrængeligt mørkegrønne. Som terrasser rejste trækronerne sig, den ene efter den anden, og hvis man tvang øjet en anelse ud af fokus, var det som at se op på bjerge dækket af enorme skove.[13]

¶18 Havens evolutionære klimaks giver anledning til en naturromantisk lovprisning af træernes mangfoldige liv: Cedrene er "en verden for sig", platanerne skyder "i en perfekt cirkel", andre træer driver af sted "som skyer" og er "uigennemtrængeligt mørkegrønne". Det er *rewilding* set gennem romantikerens briller. Citatets sidste sætning åbner – i et benjaminsk dialektisk billede – perspektivet mod et imaginært landskab. Den utopiske ny natur overblændes af et *ur*naturligt landskab med "bjerge

dækket af enorme skove" – begge perspektiver i skarp kontrast til det tidligere Somerleytons gennemstiliserede, strengt ordnede og undertrykte kulissenatur. Denne dobbelteksponering af naturhistorisk fortid og mulig fremtid skaber et kritisk spændingsfelt, hvor mulighederne, potentialerne viser sig blandt nutidens ruiner. For Sebald er dette tillige en metafysisk erfaring: Øjet må tvinges "en anelse ud af fokus", tekstens *effet du réel* give efter for fiktionens uskarphed, så virkelighedens metafysiske underfor kommer til syne. „Det metafysiske øje- og overblik", skriver Sebald i et tidligere essay, „udspringer af en dyb fascination, der for en tid forandrer vores forhold til verden. Når vi ser, fornemmer vi, hvordan tingene kigger tilbage på os, og vi forstår, at vi ikke er til for at gennemtrænge universet, men for at blive gennemtrængt af dette".[14]

Noter

1. W.G. Sebald, *Saturns ringe* (København: Tiderne Skifter, 2011), 39.
2. Sebald, *Saturns ringe*, 40–41.
3. Sebald, *Saturns ringe*, 42.
4. Sebald, *Saturns ringe*, 41.
5. Sebald, *Saturns ringe*, 42–43.
6. "daß die Momente Natur und Geschichte nicht ineinander aufgehen, sondern daß sie zugleich auseinanderbrechen und sich so verschränken, daß das Natürliche auftritt als Zeichen für Geschichte und Geschichte, wo sie sich am geschichtlichsten gibt, als Zeichen für Natur". Theodor W. Adorno, "Die Idee der Naturgeschichte", *Gesammelte Schriften*, bind 1, *Philosophische Frühschriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), 360 (min oversættelse).
7. Se Adorno, "Idee", 356.

8. "Letzten Endes handelt es sich um so etwas wie eine Beschreibung der Aberration einer Species. Man kann – und das ist unter anderem eine der Ideen gewesen hinter der Strukturierung in den *Ringen des Saturn* – in konzentrischen Kreisen immer weiter nach außen gehen, und die äußeren Kreise determinieren immer die inneren. Das heißt: man kann sich Gedanken machen über den eigenen psychischen Haushalt, wie dieser determiniert wurde von der eigenen Familiengeschichte, diese von der Geschichte der kleinbürgerlichen Klasse in den 20er und 30er Jahren in Deutschland, wie das wieder umrissen wird von den ökonomischen Bedingungen dieser Jahre, wie die ökonomischen Bedingungen sich herausentwickelt haben aus der Geschichte der Industrialisierung in Deutschland und in Europa – und so fort bis in den Kreis, wo die Naturgeschichte und die Geschichte der menschlichen Species ineinander changieren". Uwe Pralle, „Mit einem kleinen Strandspaten Abschied von Deutschland nehmen: Ein Gespräch [mit W.G. Sebald] aus dem Nachlass über das Wandern, das Graben und das Schreiben", *Süddeutsche Zeitung,* 22–23. december, 2001 (min oversættelse).
9. Se Theodor W. Adorno og Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016), 234.
10. Sebald, *Saturns ringe*, 44.
11. Sebald, *Saturns ringe*, 174.
12. Sebald, *Saturns ringe*, 174.
13. Sebald, *Saturns ringe*, 44–45.
14. "Der metaphysische Augen- und Überblick entspringt einer profunden Faszination, in welcher sich eine Zeitlang unser Verhältnis zur Welt verklärt. Im Schauen spüren wir, wie die Dinge uns ansehn, verstehen, daß wir nicht da sind, um das Universum zu durchdringen, sondern von ihm durchdrungen zu sein". W.G. Sebald, *Unheimliche Heimat. Essays zur österreichischen Literatur* (Frankfurt am Main: Fischer, 1995), 158 (min oversættelse).

Ud af laboratoriet, Bruno, ud i naturen! En kritisk rekonstruktion af Latours natursyn

Sune Frølund

25. juli 2022

En af de mere sære foreteelser i den nuværende økologiske krise er, at en gruppe teoretikere, endda teoretikere med den økologiske krise på dagsordenen, erklærer naturen for død og naturbegrebet for meningsløst. Det er måske ikke overraskende at høre, at naturen er død, hvis natur forstås som det, der er upåvirket af mennesker. Men selv hvis naturen er død, betyder det ikke, at naturens mening er død. Retfærdighed holder heller ikke op med at betyde noget, selvom der ingen retfærdighed er til.

¶2 Mange af de samme økoteoretikere afviser også at skelne mellem menneske og natur. De ser denne skelnen som en af årsagerne til den økologiske krise. Mennesket har med denne skelnen distanceret sig fra og fremmedgjort sig for naturen, siger de. Men samtidig er disse økoteoretikere enige om, at de sidste mange års klimaændringer og masseuddøen af arter er "antropogene", altså menneskeskabte. Det står i modsætning til tidligere klimaændringer og masseuddøen, der har været lige så dramatiske, men som kaldes "naturlige". Man kommer med andre ord ikke uden om at acceptere en eller anden slags skelnen mellem menneske og natur, hvis man vil identificere de antropogene miljøproblemer.

¶3 Bruno Latour er et aktuelt og prominent eksempel på en af de teoretikere, der både har kaldt begreberne natur og menneske meningsløse, ideologiske og endda økologisk skadelige.[1] Som toneangivende international ekspert bliver Latour hyppigt citeret og rådspurgt om de grundlæggende problemer i den aktuelle økologiske krise. Men hvis det er rigtigt, at man ikke forstår den nuværende økologiske problematik uden et

klart begreb om natur og menneske, må Bruno Latour være helt uegnet til at udfylde denne rolle.

¶4 Latour begyndte sit virke i 1970'erne med de såkaldte *Science and Technology Studies* for senere at bevæge sig over til økopolitik. Hans holdning til natur og naturbegrebet har selvfølgelig ændret sig i denne næsten 40-årige periode, fra hans *Laboratory Life* i 1979 til udgivelsen af *Où atterrir?* (*Ned på Jorden*) i 2017. Hvis man følger hans arbejde gennem perioden, viser det sig, at han i de sidste år har åbnet lidt op for, at vi måske kan finde en ny tolkning af begreberne natur og menneske, der giver dem (mere) mening, frem for simpelthen at smide begreberne på lossepladsen.

¶5 Formålet med nærværende artikel er at lave en kritisk læsning og rekonstruktion af Latours naturbegrebs teoretiske udvikling gennem denne lange periode. Håbet er at kunne gøre det klarere, hvordan og i hvilken retning et naturbegreb skal udvikles, så det kan give mening til den økologiske tænkning og politik.

Laboratorier uden natur

¶6 LATOUR SKREV *LABORATORY LIFE* SAMMEN MED SOCIOLOGEN Steven Woolgar.[2] Bogen rapporterer fra Latours feltarbejde på et Californisk forskningslaboratorium, der arbejdede med endokrinologi. Forskernes praksis bestod i at skabe eller "konstruere" videnskabelige fakta gennem møjsommeligt arbejde. Latours rolle var at observere aktiviteten blandt forskerne på samme måde som en antropolog observerer en kultur, hun ikke kender meget til. De to forfattere fortæller, at iagttagerrollen ikke skyldtes mangel på respekt for videnskab. Det var faktisk gavnligt for feltarbejdet at fastholde en agnostisk position. Laboratoriearbejdet går ud på at "stabilisere" udsagn om diverse objekter, for at få dem til at fremstå faktuelle. Undervejs i dette arbejde begynder objekterne næsten at få deres eget liv, fortæller de to forfattere,

fordi "more and more reality is attributed to the object and less and less to the statement *about* the object. Consequently, an inversion takes place: the object becomes the reason why the statement was formulated in the first place".[3]

¶7 De to forfattere hævder, at det er denne inversion, der skaber illusionen om, at objektet er "out there", ja endda var til *før* laboratoriearbejdet. Men de bemærker også, at videnskabsfolkene aldrig henviser til "virkeligheden" eller "naturen" som støtte for deres udsagn. Dette skyldes, mener forfatterne, at virkelighed og natur er *resultater* af forskernes arbejde med at stabilisere udsagnet. Ja, faktisk findes distinktionen mellem virkelighed og falske forsøgsresultater først *efter* denne proces.

¶8 Latour og Woolgar afviser, at de derigennem benægter virkelighedens realitet. Men det er svært ikke at betegne deres position som antirealisme, når de fx skriver, at objekterne bliver konstitueret gennem videnskabsfolkenes "kunstige kreativitet", og tilføjer, at objekternes "out-there-ness" er *konsekvensen* af den videnskabelige erkendelsespraksis, ikke dens årsag. I al fald synes det klart, at Latour og Woolgar afviser, at videnskab har noget med *natur* at gøre, når de skriver: "[S]cientific activity is not 'about nature', it is a fierce fight to *construct* reality".[4]

¶9 Latour fortsætter sine laboratoriestudier i *Science in Action* fra 1987.[5] Den forrige bogs afvisende holdning til natur bliver her ophøjet til at være den tredje af syv "Rules of Method": "[S]ince the settlement of a controversy is the *cause* of Nature's representation not the consequence, we *can never use the outcome – Nature – to explain how and why a controversy has been settled*".[6] Logikken er analog til logikken i *Laboratory Life:* Naturen, ikke bare begrebet om natur, er et produkt af den videnskabelige praksis. Latour tilføjer, at natur ikke findes som noget universelt "derude".

¶10 Nyt i *Science in Action* er, at Latour sidestiller konstruktionen af natur og samfund: begge er konstrueret gennem stabiliseringen af

videnskabelige fakta. Det bliver endnu en af metodereglerne, at man ikke kan forklare videnskab som en social konstruktion. Hverken natur eller samfund eksisterer uafhængigt af laboratoriepraksissen. I det hele taget understreger Latour, at praksis har primat over teori, abstraktion og erkendelse. Hans syvende metoderegel er simpelthen et "*moratorium* on cognitive explanations of science and technology".[7] Det indebærer, uddyber han, at videnskabeligt arbejde ikke skal forklares ved at tilskrive forskerne en særlig evne til at tænke eller forstå. Latour benægter ikke eksistensen af bevidsthed, subjektivitet og erkendelse, men han lader til at reducere dem til overflødige hypoteser. Disse entiteter var, ligesom naturbegrebet, relevante for videnskabs*teorien,* men den videnskabelige *praksis* viser, at de er overflødige konstruktioner.

¶11 I en af Latours mest læste bøger, *Vi har aldrig været moderne* (1991),[8] er temaet at afskaffe natur-kultur-dualismen, som for Latour definerer det moderne. Han hævder i bogen, at intet i verden kan identificeres som enten natur eller kultur (samfund), da alt er hybrider af de to. Konsekvensen er, at samfund og kultur ryger på porten sammen med naturen. Kulturbegrebet er et artefakt, fortæller Latour. Kulturer eksisterer lige så lidt som den universelle natur. Der findes kun "naturkulturer".[9]

¶12 Som i de forrige bøger betragter Latour fakta som konstruktioner: "Ja, kendsgerninger konstrueres faktisk i laboratories nye installationer [...] '*Les fait sont fait'* ville Bachelard have sagt – fakta er fabrikerede".[10] Videnskabelig erfaring er endda så dybt situeret i den lokale praksis, at denne erfaring aldrig kan overføres til andre områder eller praksisser: "Ingen videnskab kan løsrives fra sit netværk af praksis".[11] Teoriers berettigelse og mening var netop at sikre almengyldighed, men den forsvinder sammen med teorierne og deres produkter, som er natur, kultur og erkendelse. Videnskab har kun gyldighed inden for netværkets rækkevidde.

¶13 Latour har på en måde bare taget konsekvensen af laboratorieinstitutionens formål. Laboratoriet har fået sit navn fra *labor,* arbejde, og formålet med laboratoriet har fra begyndelsen netop været at *lave* viden, frem for at vente på at *få* viden. Det sker ved at isolere en proces eller et objekt fra deres naturlige kontekst og rekonstruere dem i et kunstigt miljø. Naturen bliver med andre ord sat uden for. På denne måde er laboratoriet født som en antropocentrisk institution, der har gjort naturen uinteressant. Intet under, at ønsket om at afskaffe naturbegrebet har været ytret flere gange før Latour. F.eks. blev det foreslået allerede i 1686 af en af laboratoriets opfindere, nemlig kemikeren Robert Boyle.[12]

Krig om naturen

¶14 KRITIKKEN AF NATUR, TEORI, RATIONALITET, OBJEKTIVITET OG universalitet, som især var blevet fremført af franske postmodernister og poststrukturalister, fik i 1990'erne modstand fra naturvidenskabeligt hold bl.a. i *Fashionable Nonsense,* der havde fysikeren Alan Sokal som medforfatter.[13] Kritikken gav anledning til de såkaldte "Science Wars", og den blev også rettet mod Latours konstruktivisme, der blev anklaget for at lede til relativisme og anti-realisme.

¶15 *Pandora's Hope*[14] var Latours svar på kritikken. I bogen bedyrer han, at han aldrig har villet forkaste realismen i videnskaben. Han har tværtimod forsøgt at skabe en "mere realistisk realisme" end den, traditionel videnskabsteori har præsteret. Han er forbløffet over, at netop naturvidenskaben afviser ham, når nu hans Science Studies har skaffet så megen interesse for videnskab. I sit forsvar for sin realistiske realisme tyer han igen til den videnskabelige *praksis* i laboratoriet. Netop her finder Latour et ægte alternativ til distinktionen mellem konstruktion og virkelighed. Distinktionen opstiller nemlig en falsk modsætning. Fejlen stammer fra traditionel videnskabsteori, der betragter teori som noget, et subjekt konstruerer på stor afstand af virkeligheden.

Videnskabsfilosofferne har alle – fra Descartes' "cogito" til Hilary Putnams "brain-in-a-vat" – været låst fast i sjæl-legeme-dualismen. De har taget udgangspunktet i subjekt-siden i dualismen, men deres teorier er aldrig kommet i berøring med virkeligheden eller naturen.

¶16 Latour nævner intet om de mange tænkere, som har forsøgt at overvinde cartesianismen. Han nævner fx hverken Spinoza, Schelling eller de mange filosoffer fra det 20. århundrede, der har forsøgt at integrere menneske og natur. Det eneste forsøg, Latour synes at tillægge lidt betydning, er kropsfænomenologien. Han tænker formodentlig på Maurice Merleau-Ponty's arbejder. Desværre fejler kropsfænomenologien ifølge Latour i at vise, at mennesker, *qua* kropslige, er integreret i naturen. Det skyldes, at fænomenologien efter Latours opfattelse er bundet til sin intentionalitet og generelt distancerer sig fra videnskab, som den synes er kold og inhuman.

¶17 Modsat denne holdning udtrykker Latour nu sin egen videnskabstro eller scientisme: "[T]he real world [...] [is] the one known by science".[15] Og for at understrege laboratoriets monopol i vidensproduktionen, erklærer han: "[F]or the world to become knowable, it must become a laboratory".[16] Vist har han af og til skrevet, at der ikke findes en verden "derude", indrømmer han, men han har aldrig benægtet dens eksistens. Han har kun reageret på, at verden altid er blevet tillagt en ahistorisk, isoleret, inhuman, kold og objektiv eksistens, som den ikke har.

¶18 Den falske modsætning mellem konstruktion og realisme kan man dog frigøre sig fra, hvis man overvinder subjekt-objekt-dualismen, mener Latour. Hans strategi i *Pandora's Hope* består i at vise, at dualismernes to sider slet ikke er så forskellige. Han forsøger fx at demonstrere, hvor menneskelige de naturlige objekter er, og hvor lidt selvstændig magt, mennesket i grunden har til at konstruere. Latour lancerer en slags identitetsfilosofi for subjekt og objekt, kultur og natur. Mennesker er slet ikke løsrevet fra verden eller fri til at skabe deres sociale historie.

Og den ikke-menneskelige verden er ikke en sjælløs, passiv verden af ting, som er styret af evige naturlove. Latours laboratoriestudier har præcis vist, at der både findes en "social history of things and a 'thingy' history of humans".[17] Laboratoriet socialiserer tingene og udveksler deres egenskaber med videnskabsfolkenes egenskaber.

¶19 Og hvad så med konstruktion? Er der ikke fare for, at konstruktivismen alligevel ender i ren idealisme og anti-realisme? Nej, mener Latour, for kritikerne tror fejlagtigt, at konstruktion er det samme som teknisk beherskelse. Latour har lyttet til praktikerne, som ved bedre:

> ¶20 The scientist makes the fact, but whenever we make something *we* are not in command, we are slightly *overtaken* by the action: every builder knows that. Thus the paradox of constructivism is that it uses a vocabulary of *mastery* that no architect, mason, city planner, or carpenter would ever use.[18]

¶21 *Pandora's Hope* byder på flere af denne type udsagn, der står i kontrast til Latours tidligere påstande: "Of course the scientist does not make up facts – who has ever made *up* anything?".[19] Latour er her helt gået bort fra sin tidligere ide om, at genstandes "out-there-ness" var et resultat af forskernes kreativitet. Han tilføjer endda, at de fakta, som er resultatet af laboratoriearbejdet, er "autonomous facts". Han hævder altså nu, at fakta er uafhængige af laboratoriets netværk. Det var netop den slags fakta, som kritikere savnede for at kunne kalde Latour realist. Nu synes han at have taget dem til sig, tilsyneladende uden at bemærke, at han har drejet sig 180 grader.

¶22 Til Latours forsvar skal det siges, at han ikke vender helt tilbage til klassisk realisme. Han lader, trods alt, stadigvæk ikke naturen spille rollen som "back up" for fakticiteten. I stedet importerer han et begreb fra Alfred North Whitehead, nemlig begrebet "event", begivenhed. Når vi bliver "overtaget" af vores handlinger, er det ikke ydre kræfter, der tager styringen, hævder Latour. Hverken subjektet eller objektet er agenter i

vidensproduktionen. Men hvad er så? Svaret lyder: det er "begivenheden". Når vi gør noget, så er vores gøren i virkeligheden en "unfolding of the event".[20] Begrebet "begivenhed" kommer ind fra siden som en slags *deus ex machina* og udfylder ironisk nok samme rolle som Descartes' Gud havde, nemlig at sikre overensstemmelsen mellem subjektets konstruktion og tingenes virkelighed. Er "begivenheden" en slags gud eller transcendens? Eller er det naturen, der er kommet igen under et andet navn? Latour præciserer desværre ikke, hvad "begivenheden" er.

¶23 Overbeviser *Pandora's Hope* om, at modsætningen mellem konstruktion og realisme er falsk? Nej, og Latour er tilsyneladende heller ikke overbevist. I bogen benytter han sig nemlig selv af modsætningen: "[T]he difference between theory and practice is no more a given than the difference between content and context, nature and society. It is a divide that has been *made*".[21] Her afviser Latour bl.a. teori-praksis-distinktionen, som hans egne studier af videnskabelig praksis er bygget på. Argumentet er, at distinktionen er *lavet* fremfor *givet*. Latour tager mange steder glorien af bestemte begreber ved at sige, at de beror på "konstruktion" og "abstraktion". Han bruger endda modstillingen mellem konstruktivisme og realisme, når han afviser kritikernes modstilling af konstruktivisme og realisme med argumentet, at modstillingen er en konstruktion! Han fastholder dog, at hans egen konstruktivisme kan forliges med realisme, og det er her, han vil dække sig ind med begrebet "begivenhed".

¶24 Det er selvfølgelig uacceptabelt, at Latour har forskellige standarder for egne og andres positioner. Medmindre han kan komme op med et kriterium for, hvornår konstruktion og realisme henholdsvis er forenelige og modsætninger, skyder han sig selv i foden. Problemet er, at et sådant kriterium ikke kan udledes af praksisnetværket, for det er netop netværket, der skal bedømmes af kriteriet. Et kriterium må komme fra

et sted uden for netværket, men for Latour er der ikke andet end netværket. Det er her, *teorier* normalt klarer at abstrahere fra konteksten og skabe en almen eller universel standard. Latour har imidlertid forkastet teori og ideen om, at der er andet end praksis.

¶25 En af de konklusioner, der kan uddrages af de her beskrevne problemer med realismen i konstruktivistiske teorier, er således, at praksis ikke er selvforklarende.[22]

Gaia-metafysik

¶26 I DE FØLGENDE ÅR ÆNDRES LATOURS SYN PÅ NATURBEGREBET LIDT efter lidt. Han bliver mindre afvisende over for realismen i naturbegrebet, i al fald over for visse nytolkninger af det. I *Politics of Nature*,[23] der udkom samme år som *Pandora's Hope*, er holdningen til natur dog uændret afvisende. Det er et begreb, der er konstrueret med et bestemt formål: " '[N]ature' is made [...] precisely to eviscerate politics".[24] Latour bruger den klassiske indvending fra fx diskursteori og kønsstudier, hvor naturbegrebet kaldes et ideologisk begreb, der skal cementere status quo og forhindre emancipation og politisk handling.

¶27 I *Facing Gaia*[25] fra 2015 er holdningen til natur mindre definitiv, selvom radikale formuleringer som følgende tegner hovedlinjen: " '[N]ature' has made the *world* uninhabitable".[26] Latour taler her stadigvæk om den helt de-animerede, inerte og døde natur, som han knytter til Descartes. Han fastholder sin absolutistiske opfattelse fra *Pandora's Hope* af, at al vestlig tænkning og videnskab er låst fast i præcis dette naturbegreb. Det er selvfølgelig en stråmand, og det fremgår flere steder i *Facing Gaia*, at Latour er bekendt med andre vestlige opfattelser af natur, fx Aristoteles', Whiteheads eller James Lovelocks.

¶28 Med afvisningen af natur forsvinder naturens modstykke – mennesket – selvfølgelig også. Latours post-naturalisme – altså afvisningen af naturbegrebet – ledsages af en post-humanisme. Mennesket er, efter

Latours opfattelse, blevet overdrevent udstyret med agens, frihed, intentionalitet, tænkning og erkendelse. For at skabe en mere retvisende erkendelse af mennesket anbefaler Latour, at man kopierer laboratoriets distancerede observatør-model og anlægger den på mennesket. Resultatet vil blive, at man kun ser den ydre adfærd og "performance". De overvejelser, hensigter, følelser, erkendelser, valg og andre mentale egenskaber, som traditionelt forbindes med handlinger, får man ikke noget indblik i. I *Science in Action* blev dette præsenteret som metode, men i *Facing Gaia* bestemmer metoden ontologien. Latour erklærer ligeud, at tillægger man mennesket ovennævnte mentale egenskaber, har man taget konstruktioner og abstraktioner for virkelighed.

¶29 Interessant nok udtrykker Latour selv, kun to år efter, en kritik af denne behavioristiske og reduktionistiske tilgang til mennesket, som han anbefaler i *Facing Gaia*. I *Ned på Jorden*[27] anerkender Latour det uacceptable i at anlægge den uengagerede observatørs synsvinkel, når man skal forstå menneskelige handlinger. Han siger det ganske vist kun forbigående, men det er næppe tilfældigt, at hans anerkendelse af mennesket sker i netop den bog, hvor anerkendelse af naturen udtrykkes tydeligst.

¶30 Efter at Latour i *Facing Gaia* har befriet mennesker for deres mentale egenskaber, omdøber han dem til "de jordbundne". De bliver herefter *så* integreret i Gaia, at de mister evnen til at løfte blikket fra jorden og skaffe sig overblik. De jordbundne er simpelthen ude af stand til at danne brede erfaringer, og de kommer aldrig til at konstruere en teoretisk, almen viden om Gaia. De må nøjes med at agere i lokalmiljøet. Latour understreger derfor, at for de jordbundne er Gaia *ikke* et helhedsbegreb, ikke en sammenhængende sfære og kan aldrig blive et harmonisk system:

¶31 Gaia is not a kindly figure of unification [...] [it] is only the name proposed for all the intermingled and unpredictable consequences of the agents, each of which is pursuing its own interest by manipulating its own environment.[28]

¶32 Latour beskriver Gaia som en krigstilstand, hvor alle agenter befinder sig på vejen til "gensidig eksistentiel negation". Der er f.eks. krig mellem holocæns "mennesker" og deres "jordiske" efterkommere i antropocæn, hvad det så præcis skal betyde. Hvor naturbegrebet ifølge Latour forhindrede mennesker i at handle politisk, har Gaia sat alle aktører fri til at handle individuelt og lokalt. Endelig kan der skabes en politisk økologi i Latours ånd! Men da de jordbundne ikke har evner for erfaring og klassisk, universel viden, vil deres økologiske politik aldrig blive vidensbaseret. Denne konsekvens, mener Latour, er for længst blevet bekræftet af de senere års hastige og – hævder han – uforudsete forandringer af det globale klima. Han påstår endda, at klimatologer og *Earth System Scientists* i dag er trådt ind i en "post-epistemologisk situation". Og han tøver ikke med at udmale den skræmmende konsekvens af dette: "Never again will the complex set of sciences of nature that constitutes climatology be capable of playing the role of ultimate, indisputable arbiter".[29] Det er radikale udtalelser som denne, der har fået nogle kritikere til at bebrejde Latour, at han ufrivilligt har støttet konservative tænketanke og politikere til at de-legitimere klimaforskningen.[30] Latours afvisning af klimavidenskab modsiges desuden af, at samme videnskab er motivationen for hans arbejde med Gaia-metafysikken.

Retur til naturen eller til laboratoriet?

¶33 SIDE OM SIDE MED FORKASTELSEN AF NATURBEGREBET ER DER I *Facing Gaia* små sprækker, hvor begrebet slipper ind. Åbningerne sker både, når Latour midt i konteksten af at afvise naturbegrebet siger, at

han i grunden blot vil "redefinere" det gamle naturbegreb, og når han beskriver Gaia som et sekulært naturbegreb.[31] Åbningerne viser sig desuden de tre gange, Latour begrænser eksileringen af natur til kun at gælde for "the sublunary realm of ours". Det er det område, han i *Ned på Jorden* kalder "den kritiske zone", som nogenlunde svarer til biosfæren. Resten af verden – over himlen og under jorden – kan åbenbart godt accepteres som "natur" i Latours øjne, fordi de ikke berører "vores" del af verden, som han siger. Forslaget er overraskende, fordi det genindfører natur-kultur-dualismen, som Latour udtrykkeligt har afvist gennem forfatterskabet. Det gør Gaia til den region af verden, som er formet af menneskelig kultur, og gør naturen til det fuldstændigt uberørte område, der ligger uden for menneskets verden.

¶34 Først i *Ned på Jorden* får Latour klargjort, at det specifikt er det "mekaniske" naturbegreb, han bekæmper, og ikke naturbegrebet som sådan. Det er Galileis og Descartes' naturopfattelse, der er konciperet fra et synspunkt langt ude i universet, et *view from nowhere,* som Latour afviser. Dette natursyn er konstrueret til at facilitere beregningen af positioner og bevægelser af fysiske genstande, både på og uden for jorden. Til gengæld udelukker det *qualia* i form af kropslige nærhedserfaringer som sansning af farver, lyde, lugte, berøringer, følelser, stemninger etc. Det er derfor, at det mekaniske natursyn af økoteoretikere ofte vurderes som uegnet til at motivere mennesker til at identificere sig med natur og engagere sig i økologisk handling.

¶35 Latour skitserer også et naturbegreb, han sympatiserer med. Han sammenligner det med det antikke naturbegreb *physis,* som har konnotationer som "ophav, undfangelse, proces, tingenes gang". Han udstyrer det med et aristotelisk bevægelsesbegreb, som omfatter meget mere end inertial stedsbevægelse, nemlig "tilblivelse, fødsel, vækst, liv, død, fordærvelse, forvandlinger". Og han døber sit naturbegreb "proces-naturen"

og modstiller det "univers-naturen", som er hans betegnelse for det mekaniske naturbegreb.

¶36 *Ned på Jorden* giver endvidere en beskrivelse af en "alternativ epistemologi", som skal erstatte den cartesianske. Det er ikke til at afgøre, om Latour selv er klar over, at den nye epistemologi også bryder afgørende med den laboratorieepistemologi, som han har hyldet hele sin karriere. Hvor den gamle epistemologi stipulerer afstand mellem subjekt og objekt, opgraderer den nye epistemologi fantasi, følelser og sansninger. Den har derfor adgang til "skabelsens fænomener indefra", som Latour udtrykkeligt siger. Den har derfor ikke den klassiske erkendelses de-animerende effekt på naturen, men vil åbne døren til videnskaber, der kan tilgå "proces-naturen", som han slutter sin beskrivelse.

¶37 Det er svært at befri sig fra at tænke, at Latour i *Ned på Jorden* står på tærsklen til at erkende, at hans gamle laboratorieepistemologi ikke bare indebærer en behavioristisk reduktion af mennesker, men gør det samme med naturen. Laboratoriestudierne eliminerede naturen som aktør og interesserede sig kun for processerne (naturens "adfærd"). Hvis Latour virkelig er på vej til en sådan erkendelse, vil han også blive konfronteret med dens konsekvens. Han må forstå, at hans tidligere naturfornægtelse og anti-realisme ikke modsiger, men ligger i forlængelse af Galilæis og Descartes' de-animering af naturen. Noget tyder på, at Latour i *Ned på Jorden* alligevel ikke er helt klar til en sådan erkendelse. Han kommer nemlig med nogle overraskende bemærkninger, som synes at aflyse udviklingen imod en ny erkendelsesteori og en realistisk tolkning af naturen:

¶38 > [H]vis man prøver at sætte sig imod den "videnskabelige fornuft" ved at opfinde en mere intim, mere subjektiv, mere rodfæstet, mere global, om man vil, mere "miljøbevidst" måde at begribe vores forhold til "naturen" på, ender man med at miste både pose og sæk: Man kommer til at bevare den traditionelle idé om "naturen", samtidig med at man berøver sig de eksakte

> videnskabers bidrag, Vi har brug for *hele videnskabens magt,* men *uden "naturens" ideologi,* som er blevet knyttet til den.[32]

¶39 Faktisk fandtes den samme advarsel i *Facing Gaia,* mod "fristelsen" til at drømme om en mere human og mindre reduktionistisk tilgang til naturen. Også der står advarslen i kontrast til bogens hovedbudskab.

¶40 Man kan kun bifalde, at Latour i citatet ovenfor synes at trække sin afvisning af f.eks. klimavidenskaberne tilbage. Men hvordan skulle en mere miljøbevidst måde at forstå vores forhold til naturen på få os til at regrediere til den traditionelle ide om naturen? Hvad er der blevet af den alternative epistemologi og "proces-naturen"? Hvad er det, der forhindrer Latour i at stå fast på og udvikle sin nytolkning af naturbegrebet? Er det svært at sige ja til et mindre rationalistisk naturbegreb? Fik han aldrig gjort op med den gamle laboratorieepistemologi?

¶41 Efter *Ned på Jorden* synes Latour at have opgivet romancen med proces-naturen og stillet sig tilbage på sin gamle afvisning af natur i økologidebatten.[33] Således ender 40 års udvikling i Latours naturkritik med en kun halvhjertet erkendelse af begrebets uundværlighed for den økologiske tænkning.

Noter

1. Se også Sune Frølund, "A Defense for the Concept of Nature", *Danish Yearbook of Philosophy* (kommende).
2. Bruno Latour & Steven Woolgar, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts* (New Jersey: Princeton University Press, 1986).
3. Latour & Woolgar, *Laboratory*, 177.
4. Latour & Woolgar, *Laboratory*, 243.
5. Bruno Latour, *Science in Action. How to follow scientists and engineers through society* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).
6. Latour, *Science*, 99, 258.
7. Latour, *Science*, 247.

8. Bruno Latour, *Vi har aldrig været moderne. Et essay om symmetrisk antropologi* (København: Hans Reitzels Forlag, 2006).
9. Latour, *Vi har aldrig*, 144.
10. Latour, *Vi har aldrig*, 39.
11. Latour, *Vi har aldrig*, 47.
12. Robert Boyle, *A free enquiry into the vulgarly receiv'd notion of nature* (1686), Sect. II, https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A28982.0001.001/.
13. Alan Sokal & Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense. Postmodern Intellectuals' Abuse of Science* (New York: Picador, 1998).
14. Bruno Latour, *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).
15. Latour, *Pandora*, 9.
16. Latour, *Pandora*, 43.
17. Latour, *Pandora*, 18.
18. Latour, *Pandora*, 281.
19. Latour, *Pandora*, 282.
20. Latour, *Pandora*, 283.
21. Latour, *Pandora*, 267.
22. Barry Barnes, "Practice as collective action", i Schatzki, Knorr Cetina & von Savigny (red.), *The Practice Turn in Contemporary Theory* (London & New York: Routledge, 2001), 20–21.
23. Bruno Latour, *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004).
24. Latour, *Politics*, 35.
25. Bruno Latour, *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime* (Cambridge: Polity Press, 2017).
26. Latour, *Gaia*, 36.
27. Bruno Latour, *Ned på Jorden. Hvordan orienterer vi os politisk*? (København: Informations Forlag, 2018), 109.
28. Latour, *Gaia*, 142.
29. Latour, *Gaia*, 238.
30. Erik Baker & Naomi Oreskes, "It's No Game: Post-Truth and the Obligations of Science Studies", *Social Epistemology Review and Reply Collective 6,* no.8 (2017), 1–10.
31. Latour, *Gaia*, 120, 75.
32. Latour, *Gaia*, 96.
33. *Philosophie Magazin*. Sonderausgabe 16/2020. Tema: "Klimakrise".

Kan det dydige menneske redde kloden?

Sasha Bøtker Larsen

3. august 2022

Hvordan løser vi økologiens kriser? I den offentlige debat virker teknologi, *cost-benefit*-analyser og social retfærdighed til at være nøgleordene, når vi skal redde klimaet og naturen. Løsningerne skal kunne betale sig, de skal ikke øge uligheden, og teknologien skal i sidste ende redde os. Og det er uden tvivl vigtigt, at pengene passer, at løsningerne ikke rammer alt for økonomisk skævt – tænk bare på de gule veste! – og at teknologien er til det. Det er vigtige indsigter, vi har gjort os de sidste 20 år, men det er også, som om vi stadig mangler svaret på, *hvordan* vi løser bæredygtighedskriserne. Den gode nyhed er, at vi kan søge hjælp i en tradition, der i manges øjne ikke bare er antik, men decideret antikveret: dydsetikken. Dydsetikken kan nemlig lære os noget om, hvor vigtig menneskers adfærd og subjektive motivationer er for fremtidens grønne løsninger, og hvordan vi ved at oparbejde de rette (dydige) karaktertræk bliver både lykkeligere og handler forsvarligt over for den fælles jord.

¶2 Men hvorfor lige dydsetik? Den dydsetiske tradition kigger på menneskets karakter og dets dannelse, og det er helt essentielt at arbejde med disse aspekter af menneskelivet for at forstå og løse de økologiske kriser. Når vi boarder vores fly på vej på sommerferie, ved vi godt, at det belaster klimaet, men vi gør det alligevel. Hvorfor? Dydsetikkens svar er: fordi vi har lyst og ikke har oparbejdet de "rigtige" dyder. Det handler om den *personlige motivation*. Hvis vi gerne vil ændre på vores handlen, må vi derfor tilvænne os nye motivationer, altså få oparbejdet og trænet andre karaktertræk. Vi er kun så gode og dydige, som vores karakter tillader. Det er dydsetikken i sin essens.

¶3 I dette skriv argumenterer jeg *ikke,* at alle andre etiske teorier end dydsetikken skal forkastes. Jeg er ikke ude i en "argumentationsboksning", hvor teorier forsøger at *knockoute* hinanden, og hvor der kun er

en vinder. Jeg håber i stedet på at kunne vise, hvad dydsetikken kan bidrage til i vores forståelse af menneskets rolle i bæredygtighedskrisen.

¶4 Gennem hele artiklen skelner jeg mellem mennesket og naturen. Dette distancerende skel er en del af mange menneskers perception af deres verden. Jeg er dog af den klare opfattelse, at mennesket, ligesom alt andet levende, er en del af det overordnede domæne, vi kalder natur. Vi er sammenflettet i den. I en rammende passage skriver den italienske tænker Emanuele Coccia (som tidligere er blevet udlagt i *Paradoks*' serie):[1] "Den luft, vi indånder, er ikke en rent geologisk eller mineralsk substans – den *er* ikke bare derude, er ikke en simpel virkning af jorden – men er derimod andre levevæsners åndedræt."[2] Vi er en del af naturen. Så når jeg skelner mellem mennesker og natur, er der tale om et rent analytisk skel. Måske man tør håbe på, at mennesket en dag kan vende tilbage til et mere nært og symbiotisk forhold til den natur, det er en del af.

Naturen gør os dydige og lykkelige

¶5 DYDSETIKKEN HAR FÅET EN GENOPBLOMSTRING DE SENESTE TREdive-fyrre år, og det er især arven fra Aristoteles og hans begreb om lykke (εὐδαιμονία), den kredser om.[3] I *Etikken* skrev Aristoteles, at de mennesker, der lever i overensstemmelse med dyden (ἀρετή), er lykkelige.[4] I "The Naturalist's Virtues" skriver den amerikanske filosof Philip Cafaro: "dydsetik handler om at leve det gode liv [...] menneskelig fortræffelighed og menneskelig blomstring er komplementære begreber."[5] Både Cafaro og Aristoteles sætter lighedstegn mellem det at være et dydigt og det at være et lykkeligere, gladere og mere blomstrende menneske. Det er ud fra denne grundidé, at Cafaro udfolder sin bæredygtige dydsetik (*environmental virtue ethics*).

¶6 Cafaro ser naturen som den målestok, vi skal måle vores dydighed efter, og lykken måles ligeså. Bæredygtighedsdyderne accentuerer lyk-

ken, og ved at erkende, at vi har en "oplyst egeninteresse [*enlightened self-interest*]" i at agere dydigt i forhold til naturen, fremmes miljøbeskyttelse og respekt for naturen.[6] Det skal ikke forstås således, at menneskets eneste grund til at passe på naturen beror på selviskhed. Cafaro argumenterer tværtimod for, at naturens værdi og blomstring går hånd i hånd med den menneskelige. De er hinandens forudsætninger. Naturen er oplagt forudsætningen for menneskets trivsel (og i sidste ende overlevelse), men med det givne vilkår, at mennesket eksisterer i naturen, bliver naturen også styrket af, at mennesket forstår dens intrinsiske værdi og dermed passer bedre på den. Gennem en antropocentrisk[7] mentalitet ser vi, ifølge Cafaro, omvendt naturen blot som et middel til at opnå lykke, vi mister vores naturlige forbindelse til vores historie og gør os selv dummere.[8] Vi modsætter os dyden og dermed lykken.

¶7 Cafaro beskriver to måder, hvorpå vi får en dydig omgang med naturen. Den ene er at anerkende naturens intrinsiske værdi, og den anden er som nævnt at forstå den menneskelige blomstring i forlængelse af et bæredygtigt dydigt liv. Førstnævnte ser han vigtigheden i, men han mener ikke, at det argument overtaler nogen, der ikke i forvejen har den rette tilgang til naturen.[9] I stedet appellerer han til, at vi går ud og oplever naturen og herigennem forbedrer vores moralske karakter, såvel som vores æstetiske, fysiske og intellektuelle evner.[10]

¶8 Mennesker drives af deres karakter, som er under evig opbygning. Fordi dydsetikken handler om karaktertræk, moralske dispositioner og motivationer,[11] som alle er subjektive størrelser, er der en begrænsning i appellen til idealer om *det gode*, *det rigtige* eller i den såkaldt analytiske filosofis propositionsgymnastik, der låser argumenter inde i et kognitivt fængsel. Udtrykt med Cafaros ord: "[V]i må huske på, at argumenter kun vil tage os noget af vejen. Meget af arbejdet med at udbrede en stærk bæredygtighedsetik består af *følelser* og at udvise opmærksomhed og omsorg over for ikke-mennesker."[12] Vi bliver ikke dydige af lufttætte

argumenter, der måske logisk set holder vand, men samtidig ikke kan leve og ånde, og som man ikke kan mærke i maven. Min pointe er, at det, der derimod kan gøre en forskel, er oplevelser, følelser og fortællinger – alt sammen dele af menneskelivet, der modsætter sig at blive sat på formel. Formålet er derfor ikke at overbevise med argumenter, men at inspirere til at lære af naturen. For i mødet med den vilde natur lærer vi ikke kun naturen at kende, men også os selv. Derfor er et centralt spørgsmål nemlig: Skal vi ikke alle være *naturalister*?[13]

Ideen om den grønne idealborger

¶9 IFØLGE CAFARO ER NATURALISTEN ET PRAGTEKSEMPEL PÅ ET dydigt menneske, det vil sige en slags grøn idealborger. Naturalisten er en, der søger indsigt i og skaber et tilhørsforhold til naturen og elsker og værdsætter den.[14] Igennem et naturrigt liv med et vedvarende engagement med naturen bliver naturalisten lykkelig, fordi hun opøver en række særskilte dyder.[15] Her kan man indvende, at der næppe er meget lykkebringende over naturens mere dødbringende sider, for eksempel dødbringende vira og dyr, der spiser mennesker. Man kunne nok med nogen ret sige, at det er noget nemmere at nyde naturen, hvis man er på sikker afstand af dens farlige aspekter. Men den forståelse af naturen, der kommer med engagementet med den, kan give et helstøbt frem for et idylliseret billede. Det er ikke kun den smukke, men også den farlige og destruktive side af naturen, naturalisten vil passe på. For naturalisten ved, at alt i naturen spiller en rolle og indgår i et livsbetingende kredsløb.

¶10 Cafaros forståelse af naturalisten bygger på en kapitalisme- og forbrugerismekritisk indstilling, hvor naturens rigdomme er langt vigtigere end økonomisk rigdom.[16] At forbløffes over naturen, engagere sig med den og påskønne den er noget af det vigtigste, vi kan gøre – ikke at generere og maksimere (økonomisk) vækst. Voldsomt overforbrug og tanke-

løs skade på klima, miljø og dyreliv stammer fra en ideologi, der giver os en falsk og tom lykkefølelse.[17] Vi skal derfor være værdsættere frem for forbrugere.[18] At blive det kræver en karakterændring: en ændring af vores tilgang, holdninger og motivationer. Denne karakterændring sker kun, hvis vi bliver naturalister.[19] Dét, Cafaro giver os – og grunden til, at jeg fremhæver ham – er en redskabskasse til, hvordan vi gennem vanens magt og gentagende træning bliver både dydige og lykkeligere[20] samt får et godt bånd til naturen:

¶11 Jeg hævder, at den aktive udforskning af den vilde natur forbedrer vores liv gennem at opbygge vores karakter, berige vores erfaring, øge vores viden, udvikle vores intellektuelle evner og opfostre fordelagtige, vedvarende forhold med vilde ting og vilde steder. Jeg hævder også, at et liv med mangel på sådanne aktiviteter og forbindelser med naturen, er væsentlig mangelfuldt.[21]

¶12 Et kerneaspekt ved naturalisten er, at hun aktivt udforsker og erfarer den vilde natur, for som person er hun iagttagende, nysgerrig og drager omsorg over for den.[22] Cafaro tager udgangspunkt i amatørnaturalisten, frem for den rutinerede videnskabskvinde, og det gør han af forskellige årsager. For det første så flere kan spejle sig i naturalisten og stræbe efter de samme træk. For det andet fordi det er vigtigt, at forholdet til naturen bliver subjektivt. Og for det tredje fordi naturalisten oplever naturen i sin egen ret og ikke af karrieremæssige årsager, eller fordi hun er optaget af jagten på universaliseret viden.[23] I modsætning til vores forestilling om videnskabskvinden er naturalisten sjusket og usystematisk. Men samtidig er hun personligt engageret og drevet af lyst til at udforske og vide mere om naturen.[24] Naturalisten nedskribler sine erfaringer i en lille notesbog, og denne simple handling er vigtig for hendes måde at tilgå naturen på. Når jeg skriver noget ned, som jeg gør i denne artikel, engagerer jeg mig med teksten, udvælger de væsentligste pointer og inddrager mig selv i processen. Jeg giver noget mig selv til noget uden

for mig selv, som jeg således bliver en del af. Det er præcis dét, naturalisten gør – bare med nydelse af at være i naturen i stedet. Denne opmærksomhed på naturen forvandles både til en anerkendelse af naturens intrinsiske værdi og til en oplevelse af selv at blomstre som menneske.[25]

¶13 Kravet om notesbogen virker umiddelbart som et excessivt detaljeret etisk krav til naturalisten fra Cafaros side. Jeg mener dog, at man kan forstå kravet i en bredere forstand, nemlig at det er en forudsætning for at få opbygget den naturalistisk-moralske karakter, at man vedvarende forholder sig til den ved at sprogliggøre den. Her er nedskrivningen en oplagt vej til denne sprogliggørelse, fordi den kræver et niveau af aktiv refleksion, som man ikke på samme måde vil opnå ved for eksempel blot at sige, hvad der falder én ind. Men denne aktive refleksion kan i princippet foregå på mange måder – for eksempel gennem kunst.

¶14 Denne beskrivelse af naturalisten går videre end at sige, at en oplevelse af naturen er lig med erkendelse af en specifik viden. Det er en direkte konfrontation med non-naturalismen, som mener, at menneskelige værdier udgør en autonom sfære, som er afskåret fra naturen. I stedet reflekteres der over naturens værdier og argumenteres for, at de ikke adskiller sig fra det menneskelige værdifællesskab. Det at være i naturen er en nødvendig forudsætning for at blive moralske mennesker i en økologisk sammenhæng, altså at oparbejde bæredygtige dyder. Dermed ikke sagt, at et engagement med naturen er det eneste, der kan oparbejde vores dyder generelt. Der er også andre aspekter (for eksempel sociale og kulturelle) af livet, der opbygger vores moralske karakter. I dette skriv har jeg dog taget de bæredygtige briller på og fokuserer på, hvad vi kan lære af én specifik gren af dydsetikken, hvor naturen er den centrale spiller og spillebane.

Dydens fire ansigter

¶15 MAN KAN MED GOD GRUND NÆPPE KOMME UDEN OM BEGREBET *dyd*, når man snakker om dydsetik. Dyd er imidlertid noget, mange umiddelbart associerer med puritanisme eller måske en snæver, borgerlig seksualmoral, og det kan være svært for den uindviede at se, hvordan den slags kan løse klimaproblemerne.

¶16 Ifølge store dydsetikere som Rosalind Hursthouse og Glen Pettigrove er dyd dog et fortræffeligt karaktertræk og en disposition, der er forankret i sin besidder.[26] Cafaros dydsbegreb minder meget om dét: Det er de karaktertræk, der fremmer individuel og kollektiv trivsel og blomstring.[27] Dyderne er dispositioner til at kunne tackle livets mange facetter; et udgangspunkt hvorfra ethvert valg bliver truffet. Her ser vi dydsetikkens relevans for økologiens kriser: Deres alvorlighed kalder nemlig på store omvæltninger, og det lader sig kun lykkes, hvis alle gør sit og lever *bæredydigt*.

¶17 Naturalistens dyder findes i fire kategorier: intellektuelle, æstetiske, fysiske og moralske. Disse dyder forklares bedst gennem et eksempel, da det nemlig er i den levede erfaring af naturen, vi bliver dydige, snarere end gennem appel til højere principper. Mit eksempel er en svampejagt. Når jeg bevæger mig ud i naturen for at samle svampe, må jeg ofte have god tålmodighed, og det er ikke altid, det lykkes, når jeg bevæger mig rundt blandt træer og fuglekvidder. Det er ikke svært at se, hvordan jeg udvikler mig i løbet af denne jagt. Jeg træner mit tålmod, og jeg ser naturen med et ydmygt sind, fordi jeg bliver klar over, at jeg ikke har et medfødt krav på skovbundens svampe. Men jeg håber ikke desto mindre, at naturen er gavmild denne formiddag. Efter gentagende ture i skoven bliver jeg klogere på, hvor jeg skal lede, og hvordan jeg skelner mellem de forskellige sorter. Gennem tid i naturen udvikler jeg altså både min tålmodighed, tankefuldhed, opmærksomhed og udholdenhed. Men det vigtigste er at tilgå naturen med forundring og ikke at teoretisere natu-

ren for meget, men derimod lade mig forbløffe: En gang i mellem sker det jo, at svampene blomstrer op fra undergrunden og titter frem de mest uventede steder. Naturen har altid noget nyt, man kan undersøge og prøve at forstå.[28]

¶18 Jeg nævnte ovenfor, at tålmodighed er en naturalistisk dyd. Dette er dog aldeles kontekstbestemt. Man kan for eksempel argumentere for, at vi har været alt for tålmodige, hvad angår nødvendige vaneændringer og de politiske beslutninger, der skal træffes i forhold til klimakrisen. Naturalistens tålmodighed angår for mig at se derimod en tålmodighed over for naturen. Biodiversitet tager for eksempel tid. Det tager også lang tid at forstå naturen – det kan ikke klares på en dag. Generelt opfører naturen sig uforudsigeligt og har skyggesider, hvilket også kræver en vis tid og tålmodighed.

¶19 Hvor de ovenstående intellektuelle dyder hjælper mig til at forstå verden, giver de æstetiske dyder mig muligheden for at værdsætte den, forstå dens skønhed og skabe nye former for værdi.[29] Jeg lærer at forstå mig selv bedre, når jeg gentagne gange tager på svampejagt. Når jeg går ud, oplever og sætter ord på naturen, går jeg fra et objektivt, observerende blik til et subjektivt. Naturen giver mig redskaber til at udtrykke mig i et nyt sprog: naturens sprog. Naturen skaber både nye oplevelser, men hjælper mig også til at sætte ord på mine allerede eksisterende følelser og erfaringer. Vi finder vores stemme, når vi studerer naturen. At arbejde med naturen åbner på én og samme tid for en værdsættelse af naturen og en kreativ proces med den: "Ligesom det at beskrive naturen som den er," skriver Cafaro, "er det uendeligt fascinerende at forsøge at indfange vores egne oplevelser, fortolke hvad vi ser videnskabeligt, klargøre vores værdidomme eller skabe nye opfindsomme ord."[30] Det er nærliggende at se for sig, hvordan Krøyer-parret, Holger Drachmann, Anna Ancher og de andre skagensmalere bevægede sig ud til de nordjyske

kyster og lod sig inspirere af naturen (og ikke mindst lyset) dér, hvor de opdagede nye måder, farverne på lærredet kunne spille sammen på.

¶20 Ligesom naturen både fordrer og udvikler et sundt sind, kræver den en sund fysik. For at opleve og udholde den vilde natur, har jeg brug for styrke, udholdenhed og hårdførhed. Hvis jeg på min svampejagt bliver så optaget og fascineret af naturens vidunder, at jeg ikke når hjem til aftensmad, må jeg kunne klare mig derude. Men lige som naturen kræver kræfter af mig, giver den mig også styrke, og den intensiverer mine oplevelser gennem en øget sanselighed og opstemthed.[31]

¶21 I mit ydmyge møde med naturen opnår jeg karaktertræk og oplevelser, som jeg ellers ikke ville have fået. Gik jeg i stedet til naturen for at drive rovdrift på den eller udelukkende for at bruge den som et middel til et formål, ville jeg ikke opnå den samme betænksomhed og respekt for naturen. Ved ikke at dedikere min fulde opmærksomhed og udholdenhed til naturen på min svampejagt, vil jeg aldrig opleve, når den ændrer sig, eller forstå at den har værdi i sig selv – og jeg vil aldrig forstå, hvor meget værdi, den giver mig. Når jeg har oplevet naturen så dybt og inderligt, forstår jeg naturen på dens egne præmisser. Denne forståelse er fuldkommen essentiel for at redde naturen og klimaet, og den kommer af, at vi har dannet et bånd til naturen – et bånd, der er afgørende for, at jeg vil passe på den. For hvis jeg forstår naturen som havende eksistentiel værdi, som naturalisten gør, vil jeg alt andet lige være bedre og mere tilbøjelig til at passe på den.[32] Det er derimod sværere at passe på noget, man ikke har et bånd til og ikke kender. Ifølge Cafaro giver naturalistens tilgang til naturen mig en forståelse for vigtigheden af at lade naturen være, som den er. Her vil jeg pointere, at der både kan og skal stilles spørgsmålstegn ved, om det er nok at lade naturen være og nøjes med bare at passe på den. Denne vigtige anke vil jeg komme ind på senere.

Narrativernes potentiale

¶22 CAFARO SER ET SPRÆNGENDE POTENTIALE I AT OPLEVE NATUREN gennem det narrative. Som nævnt tager naturalisten noter til sine observationer, og over tid bliver notaterne mere detaljerede og afbilder naturen mere dybdegående. Ved at nedskrive sine oplevelser, lægger naturalisten automatisk mærke til flere aspekter ved naturen, hun lærer at skelne mellem dem, og hendes sanser intensiveres. I stedet for at læne sig tilbage i en romantisk svælgen og passiv beundring af naturens skønhed, går naturalisten naturen i møde gennem fordybelse og koncentration. Det er denne aktivitet, der oparbejder dyderne og forbedrer vores karakter.

¶23 Ved at nedfælde vores oplevelser, nærmer vi os de bæredygtige dyder som opmærksomhed, påskønnelse og tålmodighed. Dette er ikke et *quick fix*, hvor vi efter en eftermiddag i skoven bliver dydige. Vi bliver derimod bedre gennem længere tids træning – både til at sætte ord på naturen, og til at lade naturen berige vores ordforråd. Det er først, når vi tilvænner os naturalistens dyder, at vi ændrer vores motivationer, dropper flyrejserne og lever bæredygtigt. Det er kun hvis dyderne vinder indpas i den brede befolkning, vi kan skabe den forandring, som de økologiske kriser kalder på.

Kan dydsetikken redde klimaet?

¶24 OG HER – I KRAVET OM LØSNINGERNES BREDE, FOLKELIGE APPEL – støder vi på den første store svaghed i Cafaros dydsetik. For det er langt fra alle, der kan være med. Som følge af de forholdsvis skrappe fysiske krav og det tidsmæssige aspekt i fordybelsen af naturen, må mange se sig overladt til det ikke-dydige liv. Mennesker med et fysisk handicap eller folk, der ikke har råd til at tage fri for at tage i naturen, har ikke mulighed for at få de oplevelser, det kræver for at opbygge naturalistens karakter. Det er ikke hensigtsmæssigt, når vi står over for en global krise, som kræver markante forandringer her og nu. Hvis det kun er en relativt lille

del af befolkningen, der kan få et respektfuld forhold til og værdimæssigt fællesskab med naturen, er det svært at se de ønskede konsekvenser. Hvis Cafaro har ret i, at klimaforandringer kræver en karakterændring i mennesker, og denne karakterændring har brug for en gentagende eksponering for naturen, som ikke alle har mulighed for, bliver det svært.

¶25 En anden udfordring er den bæredygtige. Det er bæredygtigt uholdbart, at alle skal ud i naturen og blive "vækket" som naturalister. Naturen – især den vilde af slagsen – er en knap ressource, og det er tvivlsomt, at der er nok til alle. Naturen risikerer derfor at blive udpint af den massive aktivitet. Cafaro beskriver godt nok naturalisten som en, der begrænser sin egen indvirkning på naturen og fraholder sig at gøre naturen fortræd.[33] Men det er alligevel lettere, når naturalisterne er i fåtal. Han indrømmer selv, at et "overdrevent energiforbrug" af naturen tager hårdt på den.[34] Det bliver dog svært at undgå, hvis en tilpas stor mængde skal ud i samme mængde natur. En løsning kunne være at løsne for de skrappe krav: at vi ikke alle behøver at være naturalister, men at vi har brug for agitatorer, der kan inspirere til samme ydmyghed, værdsættelse og respekt for naturens liv. Det kan godt være, vi ikke alle kan komme ud og opleve naturens vidundere, men med hjælp fra de "ægte" naturalister, kan vi komme lidt tættere på, og det kan forhåbentlig træne de dyder, som er nødvendige for at være bæredygtige.

Afholdenhed og agens i antropocæn

¶26 IFØLGE DEN INTERNATIONALE GEOLOGISKE KONGRES ER JORDEN trådt ind i en ny epoke, nemlig *den antropocæne tidsalder*.[35] Navnet kommer fra det græske ord for menneske, ἄνθρωπος, og refererer til, at mennesket har sat dybe fodspor på kloden og gennem sin destruktive aktivitet er blevet en determinerende faktor i Jordens videre udvikling. Mennesket bærer ansvaret for klimakrisen. Med det for øje virker Cafaros løsning utilfredsstillende. Cafaro mener, at vores bæredygtige

dyder blot holder os fra at forstyrre, ødelægge, ændre eller begrænse naturen.[36] Altså udmønter naturalistens respekt og værdsættelse af naturen sig i ren passivitet over for den. Min anke ved dette er, at mennesket har haft så stor en negativ effekt på naturen allerede, at det ikke længere er nok *passivt* at lade den være. Der skal også gøres noget *aktivt*. I stedet for at lade den vilde natur være i fred, bør vi tage ejerskab over vores destruktion og magt og bruge den til at udbedre vores skade: Vi skal styrke naturen og biodiversiteten.

¶27 Den franske filosof Bruno Latour ville kalde den tilbagetrukne tilgang, som Cafaro agiterer for, for *environmentalisme* og argumenterer i stedet for, at vi skal udarbejde en *post-environmentalistisk* mentalitet.[37] I stedet for at lade naturen være *som den er*, skal vi udvide naturens rammer og tage del i enhver handling, der muliggør det. Han skriver: "Fra nu af skal vi stoppe med at piske os selv og eksplicit og seriøst begynde at tale om, hvad vi har gjort hele tiden i en evigt-stigende skala, nemlig at intervenere, agere, ønske og vise omsorg."[38] Menneskeheden skal tage ansvar for sine destruktive kræfter og forstå, at der er fare for et sammenbrud uden menneskelig indblanding. Og Latour har ret i, at vi er så langt ude af en tangent, at vi bliver nødt til at tage stærke metoder i brug, og at det er for sent til bare at værdsætte og bibeholde den natur, der er nu. Karaktertræk, der fremmer og udvider den vilde natur, burde derfor være blandt de bæredygtige dyder.

¶28 Normalt vil man ikke se Latour som dydsetiker, men man kan læse hans begreb om *post-environmentalisme* som en mentalitet, vi skal oparbejde. For ham handler det ikke om store idealer eller imperativer, men om hvordan vi skal tilgå verden. Centralt for Latours "etik" er altså vores motivationer. Ved at tilvænne sig den post-environmentalistiske intervenerende og handlende mentalitet, tilvænner vi os nogle karaktertræk og et perspektiv, som kan være afgørende for at foretage de nødven-

dige forandringer, naturen kræver. På den måde kan man med visse forbehold forene Latours post-environmentalisme med Cafaros dydsetik.

¶29 Min sidste anke over for det dydsetiske perspektik er selve præmissen om at fokusere på individet. Det individuelle og motivationerne bag individets handlinger er selvfølgelig vigtige, men det nytter næppe meget i det store billede, så længe der stadig pumpes olie op af undergrunden, og multinationale virksomheder driver rovdrift på naturens ressourcer. Det individuelle ansvar kan ikke stå alene, hvis klimakrisen for alvor skal tackles. Her er dydsetikken underudviklet, men det betyder ikke, at den ikke også kan lykkes med det. Det er ikke urealistisk, at dydsetikken kan formulere en fuldbyrdet politisk filosofi, der agiterer for, at samfund og dets ledere oparbejder bæredygtige dyder. I mine øjne er der et latent potentiale i dydsetikken, som ville være oplagt at videreudvikle.

Vejen frem for dydsetikken – og klimakampen

¶30 HVORDAN LØSER VI KLIMAKRISEN? DER FINDES IKKE NOGET *QUICK fix*, men ikke desto mindre giver Cafaro og dydsetikken os redskaber til at komme tættere på. Ved at gøre som naturalisten og udforske, forstå, værdsætte og sprogliggøre den vilde natur, tager vi et skridt tættere på de bæredygtige dyder. Disse bliver en del af vores karakter og kommer dermed til at agere udgangspunkt for fremtidig handlen. Hvis vi opbygger en forståelse for naturen, bliver det alt andet lige sværere at skade eller belaste den. Dydsetikkens styrke i klimakrisen er, at denne tradition forklarer, *hvorfor* vi handler. Den spørger ind til vores motivationer mere end til hvilke abstrakte, objektive og universalistiske idealer, vi skal måle vores handlen ud fra. Som mennesker følger vi nemlig ikke altid vores og etikkens idealer. Det gør dydsetikken i stand til at finde en løsning

på, hvordan vi rent faktisk oparbejder bæredygtige handlemønstre: nemlig gennem opbyggelse af den rette karakter med bæredygtige dyder.

¶31 Når vi møder naturen på samme måde som naturalisten, bliver vi ikke bare bedre mennesker, men også lykkeligere: Ved at dedikere vores tid til naturens rige, handler vi i forlængelse af vores oplyste egeninteresse. Det er derfor en *win-win*-situation at gå ud i naturen. De økologiske kriser giver os dog en kort frist, og det er altafgørende, at vi sætter massivt ind. Her formår Cafaros dyder ikke at slå til, og de udelukker endda en stor mængde mennesker fra at være dydige. I stedet for at lade naturen være i fred, bør vi aktivt kæmpe for at udbrede den og på den måde gøre den tilgængelig for flere. Hvis vi opsøger den på den rigtige måde, har naturen en fantastisk evne til at give os højdepunktsoplevelser – oplevelser, der ændrer noget eksistentielt i os ved at give os et nyt perspektiv på naturen fremadrettet. Måske er det det, der også skal til for at løse vores tids største krise? Her kan dydsetikken fungere som et kompas, der kan pege os i den rigtige retning. Men over tid lærer vi naturen at kende, så vi kan lægge kompasset fra os og gå vores egne veje.

Noter

1. Steen Nepper Larsen, "Solen og planternes metafysik – en kritisk læsning af Emanuele Coccias filosofi", *Tidsskriftet Paradoks*, 20. april 2022.
2. Emanuele Coccia, *Planternes liv: Blandingens metafysik* (København: Hans Reitzels Forlag, 2021), 67.
3. Rosalind Hursthouse & Glen Pettigrove, "Virtue Ethics", i *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta (vinter 2018), https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/.
4. Aristoteles, *Etikken*, overs. Søren Porsborg (Frederiksberg: Det lille Forlag, 2009), 102a.
5. Philip Cafaro, "The Naturalist's Virtues", *Philosophy in the Contemporary World* 8, nr. 2 (2001): 95.
6. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 85; Philip Cafaro, "Environmental Virtue Ethics", i *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, red. Michael Slote & Lorraine L. Besser (Abingdon: Routledge, 2015), 3.

7. Her menes ikke de filosofiske og videnskabelige antagelser om jordens geologiske tidalder, men som kulturelt fænomen og et udtryk for en subjektiv disposition, hvor mennesket sætter sig selv og sine behov i centrum.
8. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 95.
9. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 97.
10. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 85.
11. Aristoteles har ikke noget begreb om motivation. I den moderne dydsetik optræder begrebet dog, se Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics* (New York: Oxford University Press, 1999), kap. 8.
12. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 93.
13. Termerne "naturalisme" og "naturalist" bliver brugt i mange forskellige sammenhænge og er både en videnskabsteoretisk retning, en kunstnerisk strømning og et andet ord for nudisme. Jeg bruger det ikke på nogen af disse tre måder, men som en karakteristik af en arketype med særskilte værdier og dyder.
14. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 85.
15. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 87.
16. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 96.
17. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 95–96.
18. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 96.
19. Cafaro, "The Naturalist's Virtues".
20. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 87.
21. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 85.
22. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 85–86.
23. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 85–87.
24. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 86.
25. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 93.
26. Hursthouse & Pettigrove, "Virtue Ethics".
27. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 87.
28. Cafaros intellektuelle dyder er langt mere kropslige end Aristoteles', som bliver defineret som visdom, forståelse og kløgt, og som ikke trænes gennem vanen, men gennem belæring. Aristoteles, *Etikken*, 1102a-b, 1103a-b.
29. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 90.
30. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 91.
31. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 91–92.
32. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 97; Cafaro, "Environmental Virtue Ethics", 3.
33. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 93.

34. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 92.
35. Rens Van Munster & Maja Felicia Falkentoft, "Politiske udfordringer i den antropocæne tidsalder", *Dansk Institut for Internationale Studier*, 12. juni 2017, https://www.diis.dk/publikationer/politiske-udfordringer-antropocaene-tidsalder.
36. Cafaro, "The Naturalist's Virtues", 92–93.
37. Bruno Latour, "Love Your Monsters: Why We Must Care for Our Technologies As We Do Our Children", red. Michael Shellenberger & Ted Nordhaus, *Breakthrough Journal* 2, (efterår 2011): 24–25.
38. Latour, "Love Your Monsters", 24.

Klimakrisens paradoks: Drop tragedien og omfavn komedien

Lars Tønder

8. august 2022

Det ville være en underdrivelse at sige, at vi – alle os, der kalder planeten Jorden for vores hjem – lever i en udfordrende tid: stigende vandstande, udbredte skovbrande, ekstrem varme, et stadigt større tab af biodiversitet, hungersnød forårsaget af lange tørkeperioder samt forandrede eller svigtende havstrømme dybt under havets overflade. Det er efterhånden blevet hverdag at læse eller høre om disse urovækkende – endda dystopiske – udviklinger i avisen, i radioen, i tv'et og på internettet. Visse eksperter taler endda om muligheden for en ny masseuddøen, der vil gøre en ende på livet, som vi kender det. Det lader i den grad til, at vi befinder os i en apokalyptisk verden, hvor fremtiden (mildt sagt) er uvis.

¶2 Fra et naturvidenskabeligt perspektiv er disse udviklinger en del af et større skift i Jordens historie, der har forandret det grundlæggende forhold mellem menneskelige og ikke-menneskelige livsformer. Meget tyder på, at disse to livsformer er blevet så sammenfiltrede, at vi ikke længere kan anskue dem som adskilte kategorier. For at understrege denne øgede "sammenfiltrethed" siger man ofte, at planeten er gået ind i en ny æra, *den Antropocæne*. Selvom dette navn på ingen måde er perfekt, giver det os alligevel et udgangspunkt, hvorfra vi kan adressere udfordringerne ved at forestille sig en ny og mere bæredygtig verden. For det første gør begrebet os i stand til at lokalisere selve problemet, som kort sagt består i troen på menneskelig exceptionalisme. For det andet giver det os den nødvendige retning, som kan inspirere nye måder at tænke og handle på.

Connollys tragiske sensibilitet

¶3 KLIMAUDFORDRINGERNE ER UDEN TVIVL EN VÆSENTLIG ÅRSAG TIL den ret utvetydige vending imod tragedien og det tragiske, vi har set inden for de senere års politisk teori. Af en dystopisk fremtid følger der næsten uundgåeligt bekymringer om lidelse og uforenelige modsætninger. Et godt eksempel er William E. Connolly, hvis nyere arbejde drejer sig om de mange spændinger, der er indlejret i det Antropocæne – både som et navn for vores nuværende situation og som en måde at organisere det politiske liv på mere generelt. Connolly er især interesseret i, hvordan det Antropocæne på en og samme tid forstærker betydningen af det ikke-menneskelige *og* placerer "det menneskelige" i centrum af verdenshistorien – som noget, der har fejet alt andet bort og nu er den eneste sande spiller på banen. Ifølge Connolly kan begge disse tilsyneladende modstridende tendenser godt i sig selv være sande. I kombination med hinanden kan de imidlertid danne grundlag for en nærmest selvudslettende stræben efter magt, der forstærker snarere end svækker effekten af de menneskeskabte klimaforandringer. Ifølge Connolly har vi derfor brug for en "tragisk sensibilitet", der afviser den menneskelige exceptionalisme og i stedet omfavner de mere fantasifulde måder, hvorpå menneskelige og ikke-menneskelige livsformer kan sameksistere. Af det følger en udvidet forståelse af demokrati, der ikke bare gør os i stand til at kritisere status quo, men også skaber grobunden for den nødvendige omsorg for alle former for liv – også ikke-menneskelige. I *The Fragility of Things* beskriver Connolly det således:

¶4 When you fold intercoded concepts such as "the human estate," "a cosmos of becoming," "heterogeneous, intersecting planetary force fields," "a tragic vision of possibility," "existential resentment," "existential affirmation," "fragility of things," and "the spiritualization of enmity" into interpretations and interventions that are *also pitched at the levels of local, state, interstate,*

> *and global politics*, political thought may approach the layered, exploratory engagements appropriate to the contemporary condition. Now interpretation becomes more multilayered so that dicey intersections between late capitalism, regional religious practices, and nonhuman planetary forces with their own powers of metamorphosis become more closely defined *objects* of engagement.[1]

¶5 Jeg er selv skeptisk over for denne måde at fremstille problemet på. Det skyldes dog hverken kritikken af den menneskelige exceptionalisme, ej heller betoningen af en intersektionel opfattelse af politik. Min bekymring drejer sig i stedet om, hvilken effekt den tragiske ramme (eller i Connollys tilfælde: "sensibilitet") har på en affirmativ tilgang til politik. Som jeg har fremhævet andre steder,[2] lægger tragedien og det tragiske ofte op til et narratologisk "alt eller intet"-øjeblik, der umuliggør progressiv forandring. Til trods for sit fokus på kontingens er det også kun meget sjældent, at den tragiske tankegang udforsker, hvordan hovedpersonerne kunne have valgt en anden tilgang til deres udfordringer; og når det sker, er det hovedsageligt med henvisning til melankoli, sårbarhed og skrøbelighed. Sådanne tragiske erfaringer er utvivlsomt vigtige, men de er ikke tilstrækkelige, hvis formålet er at rykke vores forhold til verden hinsides den følelse "fastlåsthed", som kendetegner den tragiske tankegangs egne normer og konventioner.

¶6 Connolly er uden tvivl klar over de begrænsninger, som de tragiske affekter indebærer, og han går endda så vidt som til at anerkende glæde og komik som en måde at undgå de værste af de scenarier, der er forbundet med klimaforandringer og det Antropocæne.[3] Uden en egentlig beskrivelse af, hvordan de komiske erfaringer udvikler sig, er vi imidlertid ikke i stand til at bryde med den tragiske tankegangs fastlåsthed. Vi risikerer i så fald ikke blot at reducere den komiske erfaring til noget, der kommer "efter" den tragiske (og som i den forstand er noget overflødigt eller sekundært); vi risikerer også at fornægte eller undervurdere den

vitalitet, der er indlejret i selve det komiske. Det sidste er især problematisk, hvis vores mål er at omkalfatre betingelserne for menneskelig og ikke-menneskelige sameksistens i en verden, der står over for risikoen for endnu en masseuddøen.

¶7 Derfor er det nødvendigt at foretage et "genreskift", der ændrer vores forhold til det Antropocæne fra at bygge på et tragisk til en mere komisk tankegang. Ved at læse den nuværende tilstand gennem en linsen fra en anden genre – altså en komisk frem for en tragisk – er det muligt at afdække nye fortolkningsmuligheder, som derefter kan skabe nye forståelser af de udfordringer, vi står over for.

"Det Chthulucæne"

¶8 LAD OS RYKKE LIDT TÆTTERE PÅ DENNE TANKE OG GØRE SOM Donna Haraway: pluralisere betegnelsen "det Antropocæne", så den ligger tættere op ad de mere-end-menneskelige processer, der er af så afgørende betydning for de menneskeskabte klimaforandringer. Haraways egen favoritbetegnelse er "det Chthulucæne", hvis navn kommer fra edderkoppen *pimoa chthulu*, som har sit navn fra det oldgræske *chthonios*, der betyder "af jorden".[4] Bag dette materielt-semiotiske ordspil ligger en ambition om at fremhæve verdens på en gang sammenvævede og åbne beskaffenhed. Begrebet "det Chthulucæne" har således til formål at betegne en tilstand, vi er fælles om, men som ikke desto mindre føles unik for hver af os. For at understrege dette opfordrer Haraway os til at forestille os de komplekse sammenfiltringer af menneskelige og ikke-menneskelige kræfter som et spindelvæv: Hver tråd knytter én knude til en anden og er på den måde med til at skabe og forstærke nye veje for færden og sameksistens.

¶9 Spørgsmålet er nu, om Haraways forsøg på at pluralisere det Antropocæne efterlader plads til det komiske. Umiddelbart ikke – i alle fald er baggrunden for Haraways bidrag særdeles alvorlig og handler om

selve jordens fremtid, ikke ulig Connollys tragiske udsyn. Men måske alligevel. Hvad nu hvis vi flytter fokus, fra hvad netværket betegner, til det trådene gør og bliver til? Vil der så ikke alligevel melde sig et komisk udsyn?

¶10 Edderkoppen er et besynderligt væsen, der henter sin styrke i forvandlingen af tynde silketråde til indviklede spind, der som små mekaniske vidundere hænger næsten usynligt i luften. Selvom denne tilnærmelsesvise usynlighed kan være en pestilens for dem, der støder ind i spindelvævet, illustrerer det faktisk den form for intelligens, der findes i den ikke-menneskelige del af verden, og som gør det muligt for en uendelig række af arter at overleve og formere sig. Det betyder naturligvis ikke, at spindelvævet kun tjener sit eget formål. På den ene side bruger edderkoppen spindet som et hjem for sit afkom og som et redskab til at fange sit bytte. På den anden side tjener spindet et langt større formål, nemlig hele økosystemets balance, hvilket formindsker eller endda eliminerer edderkoppens mulighed for at være herre over sine egne omgivelser. I kombination peger disse to træk i retning af en produktiv uoverensstemmelse, der leder tankerne hen på den komiske erfaring – ikke fordi den vækker højlydt latter, men fordi den skaber den produktive glæde, som Haraway selv lægger vægt på. Læg dertil umuligheden ved selve ordet det "Chthulucæne". Enhver, som har forsøgt at sige det højt, vil vide, hvor tungevridende, det kan være. Verden ser og lyder simpelthen anderledes, når man først har lært at mestre den række af bogstaver, der udgør ordet "C-h-t-h-u-l-u-c-æ-n!"

¶11 Hvis vi tilgår Haraways spindelvæv således, kan det være, vi bliver i stand til at værdsætte, hvordan sammenfiltringerne af menneskeligt og ikke-menneskeligt liv indebærer komiske erfaringer, der produktivt-affirmativt bidrager til klimadebatten. Mest åbenlyst er det nye perspektiv på, "hvem" der tæller som en aktør. Nok kan spindelvævet være frustrerende, men det er samtidig et eksistentielt vilkår, idet vores liv rent

faktisk afhænger af dets trivsel. Uden spindelvævet ville økosystemerne måske ikke fungere som de skulle, hvilket igen ville forringe livskvaliteten for alle på planeten. Denne erkendelse burde få os til at indse, at "aktøren" altid-allerede befinder sig i midt imellem en masse andre sammenfiltringer. Det udelukker naturligvis ikke gnidninger eller uenighed – en indsigt der i høj grad gør sig gældende i forbindelse med menneskeskabte klimaforandringer. Fra det komiske perspektiv er formålet imidlertid ikke at eliminere disse gnidninger og uenigheder, men snarere at udpege, hvornår de er bæredygtige, og hvornår de ikke er.

Hvepsene

¶12 LAD OS NU SE PÅ ET EKSEMPEL, HVOR DE KOMISK-POLITISKE ELEmenter er endnu tydeligere: Aristofanes' komedie *Hvepsene*. Stykket er godt nok ikke Aristofanes' mest velskrevne – den ære går til *Frøerne* – men det skiller sig ikke desto mindre ud gennem sit forsøg på at placere sammenfiltringerne mellem menneskelige og ikke-menneskelige livsformer på samme niveau som et politisk system, der kæmper med at finde sit eget formål og identitet. Dette gør stykket til et oplagt afsæt for vores fortsatte undersøgelse af de komiske erfaringers produktive funktion i en krisetid. Ligeledes forstærker den nærmest per definition den grundlæggende idé bag nærværende tekst: at ændre genren for demokratisk teori fra den tragiske til den komiske.

¶13 Før vi kan begynde at uddrage nogle af stykkets mange indsigter, må vi først forstå, hvordan det adresserer det antikke Athens korrupte retssystem: Det gør stykket ved at spille Filokleon – en ældre mand, der tjener generalen og folkeforføreren Kleons regime som nævning – ud imod hans egen søn Antikleon, der ønsker at reformere systemet og er imod alt ved sin fars ideologi og levevis. De første sammenfiltringer mellem det menneskelige og ikke-menneskelige viser sig, når stykket både kan fremstille Filokleon som en, der "spjættede som en allike",[5] og som

en, der piler rundt i køkkenet som en mus.[6] De kommer endnu engang til syne, da Antikleon skal tjene som dommer i sit eget hjem og dømme i konflikter mellem husets mange dyr. Filokleon er især betaget af en strid mellem to hunde, hvor han, efter at have hørt den ene hyle, bemærker, at "uretten skriger mod himlen".[7] Stykkets kor reagerer på denne påstand ved at fremstille sig selv som hvepselignende væsener, der bliver aggressive, når de bliver drillet,[8] og som "hakker brodden i hver og en, de møder".[9]

¶14 En antropocentrisk læsning ville måske fortolke disse greb som tegn på et korrupt retsvæsen, der har til formål at inspirere Aristofanes' publikum til at reformere den måde, byen ledes på. Sådanne fortolkninger kan bestemt have noget på sig, og de bidrager ydermere til at underbygge opfattelsen af Aristofanes som en tidlig humanist.[10] Det er ikke desto mindre, som om der også er noget andet på spil – noget mere singulært, noget "mere-end-menneskeligt". Selvom koret måske i første omgang introducerer sig selv som noget, der blot "ligner hvepse", opløses denne forskel mellem "essens" og "eksistens", så snart korets medlemmer begynder at udleve deres håb og ønsker for fremtiden.[11] Det samme gør sig gældende for hundene i Filokleons retssag, som heller ikke bare er metaforiske; det dyriske er også her lige så materielt som alt andet. Vi kan derfor tilsidesætte vores humanistiske tilbøjeligheder og sige, som Mark Payne gør det i sin fortolkning af stykket, at Filokleon og Antikleon udspringer af den samme underliggende "substans", hvis struktur og oprindelse fordrer, at vi bliver opmærksomme på de mange sammenfiltringer mellem menneskeligt og ikke-menneskeligt liv.[12] Et sådant projekt indebærer ikke en tilbagevenden til en form for ur-væren. Stykkets fokus på den komiske erfaring, herunder komediegenrens evige fokus på forskel og fornyelse, garanterer tværtimod en fremadskuende tilgang. Som Payne formulerer det: "To return to itself as genuinely rej-

uvenating playful intelligence it needs to be interrupted in its attachments such that it can reboot the process of cathexis."[13]

¶15 På den baggrund kan vi forstå *Hvepsene* som en fortsættelse af den forsamling, som Haraways spindelvæv indledte. Der er ingen tvivl om, at Aristofanes' tid var en anden end vores, og at vores udfordringer ikke er de samme som dem, der tyngede det antikke Athen omkring år 400 f.v.t. Vi kan ikke desto mindre se, hvordan den komiske erfaring, uanset den historiske kontekst, formår at bryde med forudfattede forståelser af, hvad der tæller som "menneskeligt" og "ikke-menneskeligt" liv, og hvordan sådanne brud kan give plads til en mere fyldestgørende og handlekraftig måde at leve på. Set i lyset af klimaforandringerne og de Antropocæne-Cthulucæne livsvilkår er alt dette bestemt værd at lægge vægt på. Det understreger både, hvordan den komiske erfaring leverer den nødvendige næring, der gør os i stand til at omfavne livets selvmodsigelser (frem for at begræde dem), og det tilfører energi til de nye former for praksis, der er brug for, hvis vi skal finde nye måder at tænke og handle på. I den forstand bidrager Aristofanes med det, Haraway mangler: en beskrivelse af den energi, der er nødvendig for at indskrive et an-*svar* i det økosystem af handlemønstre, der forpligter sig på at drage omsorg for livet som sådan.

To eksempler: Sjofelt lertøj og en hungorilla

¶16 FOR AT GØRE DET HELE LIDT MERE HÅNDGRIBELIGT KAN VI SE PÅ to andre eksempler på noget, der afgjort er ikke-menneskeligt. Det første er det "sjofle lertøj", der blev fremstillet af den sydamerikanske Moche-kultur (Peru) i løbet af det første årtusinde e.v.t. Genstandene afbilder en lang række seksuelle handlinger og bærer på en måde faklen videre fra Aristofanes.[14] Deres opfindsomme design opfordrer brugeren – uanset om de vil det eller ej – til selv at blive en del af de afbildede handlinger. Drikkekarrene tager ofte form efter den kvindelige krop,

hvor åbningen udgør en vulva, hvorfra væsken flyder, når krukken placeres i den rigtige vinkel. Lerfløjterne minder med deres lange mundstykke typisk om en fallos, som man skal blæse i for at producere lyd.[15] Begge varianter, som var populære på deres tid, inddrager brugeren i en verden af seksuelt begær og sætter vedkommende i en morsom situation – ikke kun på grund af de sjofle konnotationer, men også på grund af selvmodsigelsen i at forsøge at drikke af eller spille på en genstand, der har sit eget liv. Det vigtige er ikke, om morskaben er på bekostning af genstanden eller dens bruger – eller endda designeren – men snarere oplevelsen af at være en del af selve selvmodsigelsen.

¶17 Det andet eksempel er Koko, en hungorilla som levede det meste af sit liv i Woodside i Californien. Koko er berømt for at have lært mere end 2.000 ord og 1.000 tegnsprogstegn.[16] Kokos beherskelse af dette ordforråd gjorde hende i stand til at kommunikere med sine trænere, men hun brugte det også til at spille på forskellige betydninger af det samme ord. Når Koko fik spørgsmålet: "Kan du komme i tanker om noget hårdt?", viste hun tegnene for "sten" og "arbejde". Og når hun ville drille sine trænere, bandt hun deres snørebånd sammen og viste tegnet for "fangeleg". Begge eksempler illustrerer den skarpe humoristiske sans, som mange af Kokos besøgende satte stor pris på. I modsætning til, hvad kartesianere har påstået i løbet af de sidste 500 år, minder de os derudover om, at de egenskaber, vi typisk forbinder med menneskeligt liv, også findes på den anden side af opdelingen mellem det menneskelige og det ikke-menneskelige. Dette indebærer ikke kun sprog, som eksemplet med Koko antyder, men også følelser, præferencer, intentionalitet og endda bevidsthed. Lighederne er så tydelige, at Frans de Waal, en førende forsker på området, konkluderer, at så snart "aberne nedbryder skellet mellem mennesket og resten af dyreriget, åbner det ofte sluserne for at inddrage én art efter den anden."[17]

En ny demokratisk politik?

¶18 SOM NÆVNT I BEGYNDELSEN ER MIN FORHÅBNING, AT DENNE LØST organiserede forsamling af komiske erfaringer – lige fra Haraways spindelvæv og Aristofanes' hvepse til Moche-kulturens krukker og Kokos venlige drillerier – kan bidrage til at sætte en ny retning for vores tilgang til det Antropocæne, der jo i sig selv er et broget og komplekst fænomen. Udgangspunktet for dette er et genreskifteeksperiment, hvori et skift i forventninger ét sted i vores tænkning og engagement med verden omkring os kan skabe en dominoeffekt, der ender med at påvirke en lang række andre steder, hvor der måske i udgangspunktet er modstand mod forandring. Vi har i den forbindelse allerede set, hvordan betoningen af komiske erfaringer på tværs af skellet mellem det menneskelige og ikke-menneskelige kan fungere som næring for skabelsen af en mere bæredygtig form for sameksistens på tværs af arter.

¶19 På et mere grundlæggende plan kan man sige, at komiske erfaringer ændrer vores tidsforståelse og i den forstand forstørrer vores opfattelse af fremtidsorienterede muligheder. I stedet for at se det Antropocæne som en lineær proces, der leder henimod en bestemt, singulær fremtid, minder komiske erfaringer, som dem vi har set på i denne tekst, os om de komplekse kontinuiteter og diskontinuiteter, der udgør tingenes nuværende tilstand. Fra et rent geologisk synspunkt kunne man sige, at det Antropocæne begynder omkring den 6. august 1945, da det amerikanske luftvåben detonerede den første atombombe over Hiroshima. Men historien bag denne hændelse (og mange andre) er i sidste ende langt mere rodet og kræver derfor et langt mere sammenfiltret syn på tid og rum. Komiske erfaringer spiller en væsentlig rolle i denne sammenhæng, fordi de selv indeholder og udnytter de uoverensstemmelser, der opstår, når forskellige historier ramler ind i hinanden. Ved at fremhæve denne flertydighed og lade den eksistere uden anger, bidrager den komi-

ske erfaring til at anerkende fortiden, mens den samtidig genåbner fremtiden for generobring og forandring.

¶20 Det presserende spørgsmål er nu, hvordan disse indsigter kan føre til en ny forståelse af demokrati og demokratisk politik. Jeg er ikke sikker på, at nogen, heller ikke mig selv, kan give et systematisk svar på dette. Når det Antropocæne pluraliseres – og når vi forlader ideen om en lineær temporalitet med en skarp adskillelse mellem fortid, nutid og fremtid – mister vi også muligheden for at opstille en gennemarbejdet plan for, hvordan fremtiden skal se ud. I den forstand er det Antropocæne også afslutningen på en særligt moderne måde at bedrive normativ filosofi. Gudskelov for det!

¶21 Det, vi ikke desto mindre godt kan sige, er, at en ny og mere bæredygtig forståelse af demokrati i det Antropocæne kan drage nytte af en lang tradition af komiske erfaringer. Det indebærer også de erfaringer, der er beskrevet i denne tekst. Fra Haraways spindelvæv kan vi måske finde modet til at tænke fra et udgangspunkt af gensidige sammenfiltringer fremfor skarpe opdelinger. Moche-kultuerens sexkrukker kan gøre os mere opmærksomme på den agens, der også findes i livløse objekter. Gorillaen Koko kan hjælpe os med at slippe fantasien om menneskelig exceptionalisme, så vi kan begynde at forestille os, hvordan en samtale på tværs af arter kunne tage sig ud. Og fra Aristofanes' hvepse kan vi måske finde en måde at institutionalisere en sådan samtale på, hvor usammenhængende og mystisk det end kan forekomme.[18]

Noter

1. William E. Connolly, *The Fragility of Things: Self-Organizing Processes, Neoliberal Fantasies, and Democratic Activism* (Durham: Duke University Press, 2013), 176.
2. Se f.eks. Lars Tønder, "Comic Power: Another Road Not Taken?", *Theory & Event*, vol. 17, no. 4 (2015).
3. Se især William E. Connolly, "Staying with the Possibilities," *Theory & Event*, vol. 22, no. 3 (2019).Se især William E. Connolly, "Staying with the Possibilities," *Theory & Event*, vol. 22, no. 3 (2019).

4. Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Durham: Duke University Press, 2016), 31, 174 (note 4).
5. Aristofanes, *Hvepsene*, i *Fire komedier*, oversat af Kai Møller Nielsen (Odense Universitetsforlag, 2000), v. 129–130.
6. Aristofanes, *Hvepsene*, v. 139–140.
7. Aristofanes, *Hvepsene*, v. 920–921.
8. Aristofanes, *Hvepsene*, v. 1104–1105.
9. Aristofanes, *Hvepsene*, v. 1112–1113.
10. Se for eksempel Benjamin Lazarus, *Humanist Comic Elements in Aristophanes and the Old Testament* (Piscataway: Gorgias Press, 2015).
11. For eksempel starter korlederen med at sige "Hvis nogen her i teateret undrer sig over vores hvepsetaljer og brodde", men slutter med at påstå, at "den dag i dag siger barbarerne, at ingen er bedre til at slås end en hveps i Athen" (Aristofanes, *Hvepsene*, v. 1070–1087).
12. Mark Payne, "Teknomajikality and the Humanimal in Aristophanes' *Wasps*", i *Brill's Companion to the Reception of Aristophanes*, red. Philip Walsh (Brill, 2016), 134.
13. Mark Payne, "Teknomajikality and the Humanimal in Aristophanes' *Wasps*", 131.
14. Min viden om Moche-kulturens sjofle lertøj skylder jeg Mary Weismantel, som har skrevet udførligt om dets rolle i prækolonial historie, og som blandt andet har fremhævet dets materielle agens såvel som dets komiske elementer (se reference nedenfor). Selvom der ikke er nogen direkte forbindelse mellem lertøjet og Aristofanes' komedier, kan vi læse parallellerne mellem dem som tegn på komediens evne til at virke på tværs af sproglige traditioner og historiske epoker.
15. For en diskussion af begge typer lertøj, se Mary Weismantel, "Obstinate Things," i *The Archaeology of Colonialism: Intimate Encounters and Sexual Effects*, red. Barbara L. Voss & Eleanor Conlin Casella (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).
16. Se Peter McGraw & Joel Warner, "Do animals have a sense of humor? New evidence suggests that all mammals have a funny bone.," *Slate*, 26. marts 2014, https://slate.com/culture/2014/03/do-animals-have-a-sense-of-humor-new-evidence-suggests-that-all-mammals-have-a-funny-bone.html.
17. Frans de Waal, *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* (New York: W. W. Norton & Company), 69.
18. Teksten er et forarbejde til min kommende bog *Comic Politics*, som undersøger mulighederne for en demokratiteori inspireret af den komiske tradition. Stor tak til August Bille Demescko og Mathias Rølle med hjælp til oversættelse af teksten til dansk.

Gode vibrationer: Om Hartmut Rosa som naturfilosof

Martin Hauberg-Lund Laugesen, Peter Clement Lund

11. august 2022

Kritisk teori og naturfilosofi er typisk ikke noget, man forbinder med hinanden. Kritisk teori har historisk set primært beskæftiget sig med kulturindustri, politiske forhold og ideologikritik og har dermed været relativt antropocentrisk. Naturfilosofi har for sin del manifesteret sig på mange forskellige måder op igennem historien, men fælles for megen vestlig naturfilosofi er en grundlæggende interesse for virkelighedens mere-end-menneskelige dimensioner. Den har altså været relativt ikke-antropocentrisk. I denne og den opfølgende artikel hævder vi imidlertid, at der på trods af de åbenlyse forskelle faktisk er god grund til at sammentænke de to filosofigenrer: kritisk teori og naturfilosofi. Det er i den forbindelse værd at hæfte sig ved, at selveste Theodor Adorno og Max Horkheimer formulerede den flig af håb, som faktisk findes i deres famøse hovedværk *Oplysningens dialektik* fra 1946, med henvisning til netop naturen og dens ihukommelse. De passager i deres fællesmonografi – der på mange måder indvarslede den kritiske teori – som mest markant tydeliggør dette håb knyttet til naturen, lyder som følger:

> ¶2 At beherske natur grænseløst, at forvandle kosmos til et uendeligt jagtterræn, var årtusinders ønskedrøm. […] [H]ele det moderne industrisamfunds udpønsede maskineri er blot natur, som sønderriver sig selv. […] Det er ikke naturen, som truer den herskende praksis og dens uundgåelige alternativer – den falder tværtimod sammen med denne praksis -; det er dette: at naturen erindres.[1]

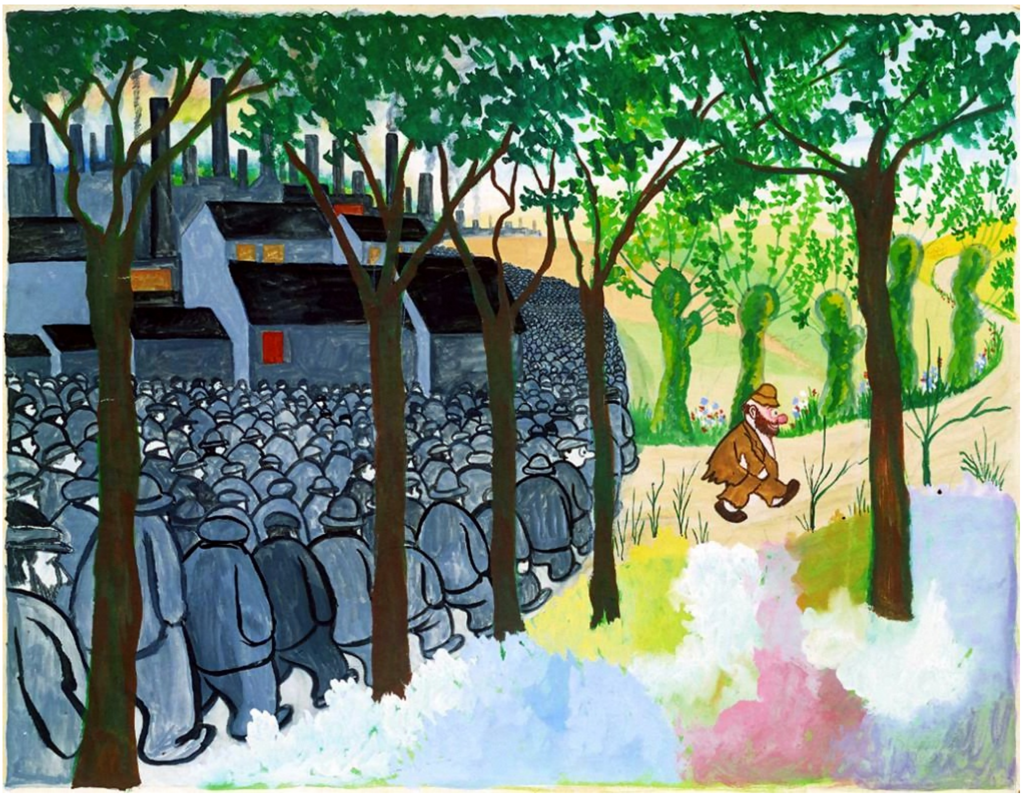
¶3 *Oplysningens dialektik* er et værk, som mange stadig den dag i dag affejer som brutal og rendyrket kulturpessimisme grænsende til selvpineri,

men som vi vil hævde faktisk rummer *et radikalt håb*[2] i form af en dør på klem ud til naturen forstået som *det store udenfor*.[3] Dette håb konstruerer Adorno og Horkheimer på baggrund af et dobbelttydigt naturbegreb: 1) natur som ontologisk totalitet for al virkelighed, menneskets samfundsmæssige gøren og laden inklusive, og 2) natur som de mere-end-menneskelige dimensioner af virkeligheden (f.eks. kontinentalpladebevægelser, biosfæren, bjørnedyr, kosmos, bakterier, planeten, …). I og med indvarslingen af *den antropocæne epoke* er det imidlertid blevet nødvendigt at sammentænke de to aspekter af naturbegrebet, da mennesket nu selv er gået hen og blevet en geologisk kraft. Denne ontologiske sammenfletning af det menneskelige og det mere-end-menneskelige har i løbet af de sidste par årtier givet anledning til en hurtigt voksende teoretisk interesse for menneskets stilling i og relation til naturen. I denne artikel sætter vi fokus på, hvordan Hartmut Rosas begreber om resonans og fremmedgørelse rummer naturfilosofisk relevante perspektiver, der kan bidrage til forståelsen af senmoderne menneskers naturforhold den dag i dag.

¶4 Vi har valgt at indlede vores artikel om Rosa som naturfilosof med Adorno og Horkheimers citat, fordi det i koncentreret form præsenterer den kritiske teoris grundlæggende nerve af håb eller optimisme om, at et andet liv faktisk er muligt for menneskedyret. Et liv præget af resonans, mening og bæredygtig sameksistens med planetens mylder af liv i stedet for nederdrægtige variationer af et liv gennemstyret af fremmedgørende kapitallogikker, uværdige arbejdsforhold og industriens umenneskelige æstetik. Eksempler på sidstnævnte kan man møde i Ane Cortzens undersøgelse af arkitektur og byplanlægning i programrækken *Er der en arkitekt til stede?* fra 2021.[4]

¶5 Det gamle Storm P.-maleri *Tilbage til naturen* fra 1945 viser meget godt, hvad det er for en analytisk distinktion, der ligger til grund for det håb eller den optimisme, som, vi hævder, findes i selve

Frankfurterskolens udgangspunkt for tænkning og kritik og i særlig grad i Rosas sociologi om menneskets forhold til verden:



Storm P., *Tilbage til naturen* (1945)

¶6 Selvom Rosa positionerer sig selv i modsætning til "filosoffer og psykologer eller teologer, der professionelt kæmper med spørgsmålet om menneskets plads i kosmos eller vores forhold til universet eller til naturen",[5] så udlægger han ikke desto mindre en relevant (social)filosofi om, hvordan det for mennesket *qua* naturvæsen er muligt at opnå resonans i tilværelsen forstået som udgangen af den grundlæggende fremmedgørelse, der ridder senmoderne mennesker som en mare. En fremmedgørelse, der manifesterer sig ved, at verden fremstår "stum og grå og farveløs",[6] netop som i venstre side af Storm P.'s billede ovenfor. Ifølge Adorno og Horkheimer dominerer den kapitalistiske logik naturen i takt med, at den dominerer mennesket – men siden udgivelsen af *Oplysningens dialektik* har efterfølgende tænkere fra Frankfurterskolen ikke beskæftiget sig synderligt med destruktionen af verden omkring os. *Naturen*, hævder vi, spiller til gengæld en central rolle i Rosas kritiske teori, og vi vil i

det følgende fremskrive en læsning af Rosa som naturfilosof, præcis fordi han adskiller sig fra tidligere formuleringer af kritisk teori, der ikke eksplicit har forsøgt at forstå vores *relation* til naturen som afgørende afsæt for emancipatorisk kritik. Vi vil således både forsøge at vise, 1) hvordan Storm P.'s maleri illustrerer den kritiske teoris egen venden tilbage til naturen, og 2) Rosas håbefulde skitsering af højhastighedssamfundsmenneskenes mulighed for gennem resonanserfaringer at vende tilbage til naturen og derigennem vinde eksistentielt og samværsmæssigt rigere liv. Vi vil således igennem artiklen godtgøre *en dobbelt retur til naturen*.

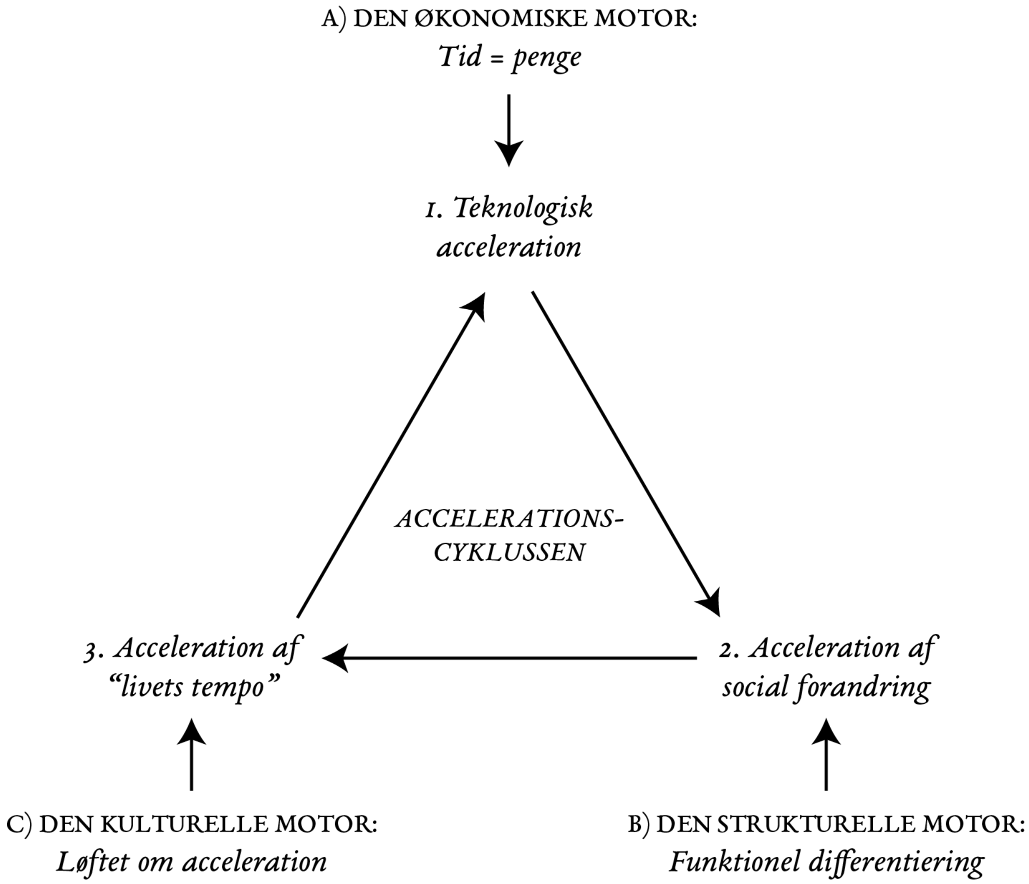
Økonomi, kultur, struktur: Højhastighedssamfundets tre motorer

¶7 ROSA UDMÆRKER SIG SOM SAMTIDSDIAGNOSTIKER VED AT DYRKE det, som Charles Wright Mills kaldte for *sociologisk fantasi*.[7] Sociologisk fantasi handler om at være i stand til at koble overordnede samfundsmæssige strukturer, tendenser og udviklinger med individuelle menneskers konkrete hverdagslige og socialt kontekstualiserede erfaringer. Rosas analyser bestræber sig på denne måde på at integrere det personlige og det strukturelle i en helhedsfremstilling. Som vi kommer ind på henimod slutningen af denne artikels opfølger, "Den store resynkronisering", så forstår Rosa vejen ud af det krisekompleks, som samtiden befinder sig i, som en progressiv dobbeltbevægelse, der skaber forandringer på både det personligt-individuelle og samfundsmæssigt-strukturelle niveau.

¶8 Genstanden for Rosas kritiske analyser er den senmoderne samfundsform, som han formelt definerer ved, at den "kun formår at stabilisere sig dynamisk" igennem økonomisk vækst, teknologisk acceleration og kulturel innovation.[8] Moderne samfunds dynamiske stabilisering

udfolder sig som en accelerationscyklus, der drives af tre motorer: A) den økonomiske, B) den strukturelle og C) den kulturelle motor:[9]

De tre accelerations-motorer[10]



¶9 De tre motorer medfører, at verden i dag er fanget i en accelerationscyklus, der er løbet løbsk og nu er blevet selvkørende.[11] Ifølge Rosa er accelerationsprocesserne ikke drevet af et olympisk begær hos moderne mennesker efter "*højere, hurtigere, stærkere*", men snarere af en konstant "apokalyptisk-klaustrofobisk trussel" forstået som "angsten for *stadigtmindre*".[12] Dette omtaler han også andetsteds som et glidebanemoment i senmoderne menneskers selvforståelse: "[D]et at *stå stille* er ensbetydende med at *sakke agterud*".[13] Man kan høre politikeres formuleringer a la: "Hvis ikke, vi gør sådan og sådan, så kommer vi bag om dansen i den globale konkurrence, hvilket vil stække Danmarks chancer for at blive ved med at være blandt verdens rigeste lande" som symptomatiske for denne truslens og angstens motiverende funktion i højhastighedssamfundenes politiske selvforvaltning.

¶10 Accelerationscyklussen og dens subjektivt producerede frygt og nervøsitet installerer et imperativ hos menneskene i senmoderne samfund, der kræver, at de vedvarende handler således, at deres rækkevidde i verden maksimeres, og at så meget som muligt gøres opnåeligt for dem.[14] Dette medfører i sin egen ret, at verden som sådan fremtræder som det, Rosa med et rammende udtryk kalder for et *aggressionspunkt* – det vil sige som noget, der skal undertvinges, kontrolleres og i det hele taget angribes med en offensiv energi.[15] Den aggressive beherskelse af verden sker gennem fire operationer: "synliggørelse, opnåelighed, beherskelse og nyttiggørelse".[16] At verden opleves som et aggressionspunkt kommer blandt andet til udtryk gennem den udbredte brug af to-do-lister som eksistentielt management-værktøj.[17] Denne pointe kan yderligere illustreres af de såkaldte *millennials*, altså den generation af nu voksne mennesker, som er født mellem 1981 og 1996. For mange af dem er det at være voksen ikke længere en forholdsvis stabil identitetstilstand, men opleves snarere som en serie af konkrete handlinger, der udføres for at lykkes med projektet om *at voksne* – en række kontinuerlige handlinger, der må og skal gøres for netop at følge med. At være voksen er altså for mange i højhastighedssamfundet gået hen og blevet en selvbevidst aktivitet, man selektivt kan træde ind og ud af. Som den amerikanske kulturjournalist Anne Helen Petersen har formuleret det: " 'To adult' is to complete your to-do list — but everything goes on the list, and the list never ends", med risiko for at kulminere i det, hun kalder for "ærindelammelse [*errand paralysis*]".[18]

¶11 I stedet for et liv baseret på en sammenhængende fremtidsorienteret selvfortælling, funderes det levede liv i højere grad på en flosset identitet, der løbende konstrueres af vragresterne fra alverdens episodiske hændelser.[19] Senmoderne karakterdannelse sker som vilkår i et krydspres af trusler, og *millennials* mister nemt retningssansen fanget i

højhastighedssamfundets krydsild. Udfordringen bliver derfor at undgå at brænde ud, altså at lide af *burn-out*:

¶12 *Derude er alting dødt, gråt, koldt og tomt, og også i mig er alting stumt og goldt*. Denne tilstand, der i dag i form af burn-outs er blevet til en tidstypisk mode- og massesygdom, røber i virkeligheden meget om forholdet til verden i moderniteten.[20]

¶13 At moderniteten helt grundlæggende er lagt an på hele tiden at skulle vækste flere penge, udvikle ny teknologi og gentænke sig selv kulturelt gør samlet set, at senmoderne mennesker brænder ud på grund af et fremmedgjort forhold til både verden og sig selv. En tragisk logik indtræffer i og med, at senmoderne menneskers egne eksistentielle strategier ikke kan bruges til at helbrede deres tilværelsesmæssige patologier: "You don't fix it with vacation, or an adult coloring book, or 'anxiety baking,' or the Pomodoro Technique, or overnight fucking oats".[21] En pointe, som også Slavoj Žižek har formuleret i form af en ideologikritik af buddhismens populære udbredelse i vestlige samfund op igennem anden halvdel af det 20. århundrede og til i dag, hvor snart sagt alle danskere har et forhold til yoga, meditation og/eller mindfulness. Ifølge Žižek er vestlig buddhisme ideologisk dybt problematisk, fordi den får mennesker til at fokusere deres energi indad og på et individuelt plan gøre de senmoderne højhastighedssamfunds eksistensvilkår tålelige, i stedet for at de selvsamme mennesker deltager i det omvæltende arbejde med at lave fundamentalt om på de problematiske og smertelige forhold: "The 'Western Buddhist' meditative stance is arguably the most efficient way for us to fully participate in capitalist dynamics while retaining the appearance of mental sanity".[22] I sidste instans leder Rosas modernitetsdiagnose til den konklusion, at fremmedgørelsen fra verden og naturen er massiv i kraft af den aggressive vilje til kontrol, der gennemsyrer moderne menneskers møde med verden. Udgangen af stress,

fravær, depression og *burn-out* giver Rosa navnet *resonans*, og vi går nu videre til at se nærmere på dette begreb for at vise, hvilken rolle naturen kan siges at spille for Rosas håb og optimisme vedrørende muligheden for andre og bedre liv end dem, som mange mennesker i dag lever.

Det ukontrollerbare: Om resonans og fremmedgørelse som naturfilosofiske begreber

¶14 DET ER VIGTIGT SOM EN FØRSTE POINTE AT FREMHÆVE, AT ROSA ikke forstår resonans som en specifik følelse. Resonans skal derimod opfattes som en *relationsmodus* med en særlig kvalitet, der "forbliver åben overfor det emotionelle indhold".[23] Denne relation dannes, som Rosa beskriver det, igennem *af←fekt* og *e→motion* og har i sidste ende en transformativ karakter for relationens parter.[24] Det vil altså sige, at resonans er en særlig slags forhold mellem mennesker eller mellem mennesker og objekter, der i alle tilfælde indebærer, at et subjekt *hører et kald* og *svarer* på dette kald, eller med andre ord at man som menneske berøres eller påvirkes og aktivt responderer på denne berøring eller påvirkning.[25] Ydermere indebærer resonans et element af ukontrollerbarhed, som gør, at resonanserfaringer altid rummer et aspekt af overraskelse eller pludselighed. Sat på formel kan man sige, at resonans opstår når menneskers erfaringer af noget eller nogen sker i overenstemmelse med fire konstituerende træk: 1) afficering, 2) svar, 3) transformation og 4) ukontrollerbarhed.[26]

¶15 Resonans er, som vi kalder det i overskriften på denne artikel, gode vibrationer, og det, der sættes i vibrerende bevægelse i resonansrelationen er selve eksistensens meningsskabende strenge – i modsætning til *dissonans*, som avler fremmedgørelse, forvirring og potentielt fortvivlelse. Resonans skal således ikke forstås som Rosas navn for lykke. Et resonant forhold kan nemlig godt være ulykkeligt i form af et forhold præget af afsavn eller tab, men relationen kan stadig være både transformativ og

dybt meningsfuld. Resonans er på denne måde tættere på et meningsbegreb end et lykkebegreb – men ikke forstået som en mening, der kan installeres permanent i tilværelsen. Snarere er der tale om en forholdsvis flygtig tilstand, der kun opnås episodisk.

¶16 Ydermere teoretiserer Rosa forholdet mellem fremmedgørelse og resonans som *dialektisk*. Det vil sige, at begge tilstande er betinget af deres egen respektive modsætning. Hvordan det? Resonans kan kun forekomme ved, at man træder ind i en gensidigt vibrerende relation med et givet fænomen, som man før indgangen i relationen var mere eller mindre fremmed over for, hvorfor fremmedgørelse fungerer som en muliggørende forudsætning for resonanserfaringer og altså ikke som resonansens absolutte modsætning.[27] Fremmedgørelse betegner ifølge Rosa "en tilstand af en relationsløs relation, hvor subjekt og verden står over for hinanden uden inderlig forbundethed".[28] Mennesket er grundlæggende et resonanssøgende væsen,[29] men resonans kan under ingen omstændigheder være en varig tilstand. Den er flygtig og forbigående. Af samme årsag giver det ikke mening at foreslå, at vi altid bør befinde os i et resonant forhold til naturen – fremmedgørelse er nødvendig, når vi skal undersøge, udforske og manipulere naturen som en uomgængelig del af menneskelivet, for eksempel i forbindelse med frembringelsen af mad, tøj og tag over hovedet. På samme måde vil naturen, i kraft af sin ukontrollerbarhed, oftest være fremmedgørende og endda til tider fjendtligt stillet over for menneskets gøremål og mere eller mindre artsspecifikke interesser. Tænk blot på naturens voldsomme storme, frost om vinteren, hedebølger om sommeren og farlige dyr i junglen. Pointen er og bliver imidlertid, at vi ikke fuldstændigt kan udrydde naturens iboende ukontrollerbarhed uden samtidig at fjerne selve mulighedsbetingelsen for resonans. I sidste instans er resonans karakteriseret ved en radikal kontingens med hensyn til dens opståen på grund af resonansrelationens afhængighed af det ukontrollerbare. Det betyder, at den hver-

ken kan forceres eller forhindres, men opstår spontant under de rette omstændigheder. Vi kan nok købe os til oplevelser, hvorigennem vi forventer at opnå resonans med naturen, men resonansen kan ikke sikres på forhånd: "Vi kan købe os til den dyre safari til Sahara eller til et krydstogt, men ikke til resonans i forhold til naturen",[30] som Rosa selv formulerer det. Sådanne former for kommercielt tilvejebragte vilde oplevelser er blot og bar *resonanssimulering*.

¶17 Rosas arbejde udgør samlet set et forsøg på "at udvikle en sociologi om forholdet til verden".[31] Naturen, hævder vi, udgør den primære ontologiske mulighedsbetingelse for resonante relationer for mennesket. For Rosa er menneskets væsen til fortfarende historisk forhandling og derfor præget af en grundlæggende sociokulturel omskiftelighed. Menneskets naturforhold må således også betragtes som historisk foranderligt i tråd med den amerikanske historiker Lynn White Jr.'s klassiske tese om den økologiske krises kulturelle rødder.[32] Dette er væsentligt, for når vi taler om senmoderne menneskers nuværende forhold til naturen – oftest italesat som et kald fra naturen eller længslen efter, at naturen taler til os – er dette selv en moderne opfindelse fra en kulturhistorisk betragtning. En opfindelse, der kun lader sig gøre, fordi vi i moderniteten forstår naturen og menneskeheden som i udgangspunktet adskilte størrelser, der står over for hinanden som værensmæssigt forskellige og uden indre forbindelse. Og det er kun, fordi vi til dels har formået at bilde os selv og hinanden ind, at planetens mere-end-menneskelige natur og menneskenes gennemkulturaliserede samfundsliv er fundamentalt adskilte, at vi den dag i dag er i stand til at opfatte naturen som en af senmodernitetens primære *resonansoaser*.[33] Rosa vil formentlig være enig med Bruno Latour i, at vi aldrig i ontologisk forstand faktisk har været *moderne*, og samtidig være enig med ham i, at vi i vesten er lykkedes med på et ideologisk plan at forstå os selv og hele verden gennem modernitetens besnærende adskillelses- og separationsoptik.[34]

¶18 Som kur mod denne senmoderne ideologis økologisk destruktive konsekvenser foreslår Rosa ikke en eller anden vulgærromantisk retræte til en forestillet oprindelig naturtilstand. I stedet udlægger Rosa mennesket som et væsen, der altid er *af* verden – uanset hvad det så i øvrigt gør sig af forestillinger om sit eget ophav.[35] Med andre ord: Vi *er* natur. Som han også skriver andetsteds, så er det menneskelige subjekt relationelt, eller *økologisk*, konstitueret: "Subjekter er altid i verden eller 'af verden'; de befinder sig allerede indenfor, omgivet af og i relation til en verden som helhed".[36] På denne måde går der en lige linje fra den tidlige Karl Marx' forståelse af menneskets naturforhold til Rosas resonansteori og hans begreb om det ukontrollerbare. Således skriver Marx i sine økonomisk-filosofiske manuskripter fra 1844:

¶19 Naturen er menneskets *uorganiske legeme* – dvs. for så vidt den ikke selv er menneskelegeme. Mennesket *lever* af naturen – det betyder: naturen er dets *legeme*, med hvilket det må forblive i stadig vekselvirkning, hvis det ikke ønsker at dø. At menneskets fysiske og åndelige liv er knyttet til naturen betyder simpelthen, at naturen er knyttet til sig selv, for mennesket er en del af naturen.[37]

¶20 Det dobbelte naturbegreb, som vi i introduktionen ovenfor tilskrev Adorno og Horkheimer, viser Marx sig allerede at have formuleret ret præcist 100 år før udgivelsen af *Oplysningens dialektik*. Rosa synes således i overensstemmelse med Marx at abonnere på et naturbegreb, der både rummer 1) senmoderne menneskers fremmedgjorte opfattelse af at stå overfor naturen, og 2) den ontologiske realitet, at menneske og natur er ét og det samme. Med Rosas ord: at mennesket ikke bare er *i* verden, men tillige er *af* verden. Det store problem, kunne man sige, består i, at vi i senmoderniteten tror, at vi kun er det første og har glemt, at vi også er det andet. Resonans med naturen indebærer imidlertid, at vi overgår

fra at erfare os selv som udelukkende *i* verden til også at erfare os selv som *af* verden.

¶21 For yderligere at indkredse resonansens væsen skelner Rosa mellem tre såkaldte *resonansakser*, nemlig en horisontal, en diagonal og en vertikal. Mens den *horisontale* resonansakse kommer til udtryk gennem menneskets relationer til andre mennesker gennem familieliv, venskaber og politiske sammenslutninger, manifesterer den *diagonale* resonansakse sig gennem menneskets relationer til uddannelse, arbejde og forbrug. Den *vertikale* resonansakse udmærker sig som den, der har at gøre med menneskets intenst meningsfulde erfaringer indenfor religion, kunst, historie og netop natur.[38] Uanset hvilken akse resonansen finder sted på, så er resonante relationer i alle tilfælde karakteriseret ved, at de involverede parter *taler med deres egen stemme*,[39] og at de således indgår i et forhold, hvor de svarer hinanden og gennem denne dialog transformeres.[40] Rosa skelner derfor også mellem resonans og en anden type svar, nemlig *ekkoet*,[41] som nok kan ligne resonans, men faktisk ikke er det. Man indgår for eksempel ikke i en resonant relation med et menneske, der hele tiden pleasende taler en efter munden: "At den anden person også kan sige 'nej' eller 'ikke nu', er en forudsætning for, at man kan komme i resonans med ham eller hende".[42] Resonans er således betinget af den grundlæggende ukontrollerbarhed, der findes i den eller det, vi træder i relation med. En ukontrollerbarhed med transformative potentialer, vel at mærke:

¶22 Resonanserfaringer *forvandler* os, og netop deri ligger der en erfaring af levendegørelse. [...] [O]gså objekterne forandrer sig signifikant (for os) med resonanserfaringen. *Bjerget, som jeg har besteget, er (for mig) et andet end det, jeg kun så på lang afstand eller kendte fra fjernsynet.*[43]

¶23 I forhold til den altomsluttende klima-, miljø- og biodiversitetskrise, verden befinder sig i, og hvis konsekvenser år for år, måned for måned,

kun bliver mere mærkbare og alvorlige, tilbyder Rosas resonansteori et kritisk spejl for senmoderne mennesker at kigge ind i og skue både problemer og mulige løsninger i forhold til deres aggressive naturforhold. Økologiske filosoffer har længe været enige om, at de udvindings-, fældnings-, udlednings- og forureningsårsager til klima-, miljø- og biodiversitetskrisen i høj grad har været muliggjort af de ideologiske forestillinger om naturen som forrådskammer og ressourcereservoir, som har defineret OECD-landenes historiske rovdriftsagtige og koloniale produktion og forbrug. Kort fortalt tilbyder Rosas teoretisering af resonanserfaringer en anderledes tilgang til at opleve, opfatte og omgås verden, planeten og naturen i al sin vælde.

¶24 Rosa giver i sine værker adskillige eksempler på resonans, som netop indebærer relationer til naturforhold og -fænomener, f.eks. snefald, landskaber, bjerge og søer.[44] Disse er alle karakteriserede ved, at deres herkomst og væren som udgangspunkt ligger udenfor menneskets rækkevidde for kontrol. Selvfølgelig kan man bruge snekanoner på skisportssteder for at levere "snegaranti" til de besøgende skiturister. Selvfølgelig kan man sprænge sig vej gennem et bjergmassiv for at konstruere en tunnel med henblik på at udbygge vejnettet for privatbilismen. Og selvfølgelig kan man med gravkøer anlægge en sø i nærheden af et nybyggerområde for at gøre de anlagte huse endnu mere attraktive for mulige købere på boligmarkedet. Men sagen er den, at denne slags menneskeligt manipulerende indgreb i naturen ikke lader os indgå i meningsfulde, resonante forhold til naturen, men i stedet kun lader os angribe den som et aggressionspunkt, der skal undertvinges og indordnes menneskelige interesser, planer og begær samt de globale kapitallogikker, som senmoderne menneskers adfærd historisk forvalter realiseringen af. I den forbindelse består senmodernitetens grundlæggende vildfarelse og indre konflikt i, at den forveksler *opnåelighed* og *kontrollerbarhed*. Hvis naturen går hen og bliver noget, man konstant forsøger at beherske, kontrol-

lere og underkaste en menneskelig og markedsmæssigt kommerciel logik, så er det til sidst overhovedet ikke naturen selv, man opnår adgang til og omgang med, men snarere en kunstigt tilvejebragt og falmet udgave af noget, man kulturelt har valgt at bruge ordet "natur" til at benævne.[45] Rosa fremhæver i den sammenhæng, at senmodernitetens fremmedgjorte ambivalens over for naturen ikke kommer af en frygt for at miste naturen som ressource, men i stedet af en mere eller mindre ubevidst frygt for at miste naturen som en sfære for resonanserfaringer:

¶25 > Det virker til, at vi destruerer den verden, vi gerne vil gøre tilgængelig: Destruktionen af vores naturlige miljø er det modsatte af, hvad vi drømte om, og som konsekvens bliver naturen en trussel mod os. [...] Vi øger vores greb om naturen, livet og verden, men disse sfærer forandrer karakter netop gennem denne proces. Selvet og verden bliver blege, kolde og ligegyldige.[46]

¶26 Vi ved allesammen godt et eller andet sted, at det ville være godt for både os selv og for klimaet, miljøet og planetens mylder af liv, hvis vi i højere grad end nu tillod naturen at være den natur, den nu engang er uafhængigt af menneskets kulturelt betingede opfattelser og teknologisk muliggjorte manipulation af den. I senmoderniteten lever der en ængstelig og ofte uudtalt bekymring for, at naturen glider os helt af hænde og dens ihukommelse umuliggøres, hvorved erindringen om naturen mister det økologisk revolutionære potentiale, som Adorno og Horkheimer omtalte i citatet i begyndelsen af vores artikel. Den tekniskinstrumentelle og økonomisk-rationelle omgang med naturen positionerer mennesket med en selvopfattelse af at være relativt usårlig overfor naturens kræfter; af at være ontologisk uafhængig og suveræn, hvilket besværliggør eller ligefrem umuliggør resonans: "[D]en, der gør sig i den grad usårlig [...] bliver ikke i stand til at opleve resonans. Han eller hun kan måske nok blive stimuleret, men helt sikkert ikke berørt".[47] Stimulansen kunne så bestå i at fræse ned af den kunstige skiløjpe, at

accelerere i sin bil gennem bjergets hulrum eller at gå tur med sin hund forbi kunstsøen i nabolaget. Men problemet med alle disse forsøg på at tilegne sig naturen er netop, at de er drevet og/eller muliggjort af viljen til at kontrollere den: "Var det tidligere (slet og ret) vigtigt at respektere naturens vilje, så bliver naturens vilje nu underkastet vores vilje".[48] For Rosa er moderne samfunds voldsomme forsøg på aggressiv omskabelse af naturen en logisk konsekvens af en verdensrelationsmodus, der på en problematisk ensidig måde er domineret af resonansens dialektiske modpol: fremmedgørelsen. Denne ensidighed afføder et stumt forhold til verden og afstedkommer, at vi eksklusivt opfatter den som middel til vores egne formål, altså som helt igennem *tingsliggjort*:

¶27 > Senmoderne subjekter taber verden som et talende og svarende overforstående i samme udstrækning som de udvider deres instrumentelle rækkevidde. De erfarer ikke egen formåen i betydningen af resonanssensibel opnåen, men i betydningen af tingsliggørende beherskelse.[49]

¶28 Vi erfarer således verden, og i særlig grad naturen, igennem fremmedgørelsens relationsmodus og som noget, der må og skal beherskes eller besejres, når vi mere eller mindre bevidst insisterer på, at vores kulturelle praksisser og senmoderne samfunds uerkendt økologisk destruktive interesser skal bestå.

¶29 Som vi har set i udlægningen af Rosa ovenfor, så er den metafysiske forudsætning for, at mennesket kan opnå resonanserfaringer i tilværelsen, at verden som natur er skabende og spontant givende på en til stadighed overraskende og ukontrollerbar måde, det vil sige, at verden forstås igennem Spinozas dobbelte begreb om naturen som samtidigt skabende (*natura naturans*) og skabt (*natura naturata*).[50] Ikke at Rosa løser de filosofisk principielle problemer omkring den såkaldte *myth of the given*, men hans kritiske teori hviler i hvert fald på den filosofiske præmis, at naturen er ontologisk defineret ved energi, kraft, forandring,

kreativitet og given. Med andre ord: at naturen ikke er død materie. Denne metafysiske grundpræmis kommer indirekte til udtryk, når Rosa formulerer følgende: "Det er ikke tilstrækkeligt, at jeg griber ud efter verden, for resonans forudsætter, at jeg lader mig *kalde på*, at jeg bliver *påvirket*, at der er noget, udefra, der når mig".[51] Rosa skelner i den sammenhæng mellem, at et naturfænomen "*vil sige mig noget*" og at det selvsamme fænomen "*taler til mig*".[52] Mens den første påstand indebærer troen på en i naturen iboende intention og dermed hviler på en vild metafysisk teori (animisme eller panpsykisme), indebærer den anden påstand blot en nøgtern fænomenologisk konstatering af, at noget i naturen har betydning for den, som udtaler sig: "Når mennesker får en resonansoplevelse med det første snefald eller med bjerget [...] betyder det, at de bliver mødt af noget og mærker, at det angår dem, at det har betydning for dem".[53] Resonanserfaringen hviler på, at man som menneske "hører en kalden"[54] og at man forholder sig "åben for det uventede".[55] Det er ved at acceptere det faktum, at det kun er ved at omfavne naturen som *halvkontrollerbar*, at man som menneske bliver i stand til at indgå i resonante forhold til den.

Afrunding

¶30 HERMED NÅR VI AFSLUTNINGEN PÅ VORES FØRSTE AF TO ARTIKLER om Hartmut Rosa som naturfilosof. I denne artikel har vi primært haft fokus på at motivere en naturfilosofisk læsning af Rosas sociologiske arbejde. Denne læsning ledte os hen til at opfatte resonans og fremmedgørelse som et analytisk vigtigt begrebspar til at forstå menneskets forhold til naturen i senmoderne accelerationssamfund. I den kommende artikel går vi videre og illustrerer konkret, hvordan Rosas udlægning af naturen som (kun) halvkontrollerbar har både eksistentielle og politiske konsekvenser. Med afsæt i blandt andre Josefine Klougarts og Albert Camus' litterære skildringer samt Rosas egne idéer til politiske tiltag på

et strukturelt plan viser vi, hvordan resonans kan inspirere både menneskelige eksistensforskydelser og politisk samfundsreformering.

Noter

1. Theodor W. Adorno & Max Horkheimer, *Oplysningens dialektik* (København: Gyldendal, 2003), 336–344.
2. Jonathan Lear, *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation* (Harvard University Press, 2008).
3. Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (Continuum Publishing, 2009).
4. *Er der en arkitekt til stede?* (DR2, 2021), https://www.dr.dk/drtv/serie/er-der-en-arkitekt-til-stede_273242.
5. Hartmut Rosa, *Det ukontrollerbare* (Frederiksberg: Eksistensen, 2020), 11.
6. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 24.
7. Charles Wright Mills, *Den sociologiske fantasi* (København: Hans Reitzels forlag, 2002), 20–22.
8. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 13.
9. Hartmut Rosa, *Fremmedgørelse og acceleration* (København: Hans Reitzels forlag, 2014), 32–37.
10. Hartmut Rosa, "Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society", *Constellations* 10, nr. 1 (2003), 12).
11. Hartmut Rosa, *Social Acceleration: A New Theory of Modernity* (Columbia University Press, 2015), 151.
12. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 14.
13. Rosa, *Fremmedgørelse og acceleration*, 39.
14. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 15–16.
15. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 17.
16. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 20.
17. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 13.
18. Ann Helen Petersen, "How Millennials Became the Burnout Generation", *BuzzFeedNews*, 5. januar 2019, https://www.buzzfeednews.com/article/annehelenpetersen/millennials-burnout-generation-debt-work.
19. Rosa, *Fremmedgørelse og acceleration*, 53.
20. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 29.
21. Petersen, "How Millennials Became the Burnout Generation".

22. Slavoj Žižek, "From Western Marxism to Western Buddhism: The Taoist ethic and the spirit of global capitalism", *Cabinet Magazine* 2 (forår 2001), https://www.cabinetmagazine.org/issues/2/zizek.php.
23. Hartmut Rosa, *Resonans: En sociologi om forholdet til verden* (København: Eksistensen, 2021), 191.
24. Rosa, *Resonans*, 203.
25. Rosa, *Resonans*, 201.
26. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 32–35.
27. Simon Susen, "The Resonance of Resonance: Critical Theory as a Sociology of World-Relations?", *International Journal of Politics, Culture, and Society* 33, nr. 3 (2020): 309–344.
28. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 31.
29. Rosa, *Resonans*, 199–200.
30. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 36.
31. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 11.
32. Lynn Townsend White Jr., "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science* 155, nr. 3767 (1967): 1203–1207.
33. Rosa, *Resonans*, 311.
34. Bruno Latour, *Vi har aldrig været moderne* (København: Hans Reitzels forlag, 2006).
35. Rosa, *Resonans*, 67.
36. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 31.
37. Karl Marx, "Økonomisk-filosofiske manuskripter", *Tiden – Verden rundt*, nr. 2 (1965): 54–63.
38. Susen, "The Resonance of Resonance: Critical Theory as a Sociology of World-Relations?", 315–316; Rosa, *Resonans*, 226.
39. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 44.
40. Rosa, *Resonans*, 203.
41. Rosa, *Resonans*, 194.
42. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 41.
43. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 34.
44. Se f.eks. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 7, 41, 45 og 89.
45. Martin Hauberg-Lund Laugesen, "Det antropocæne paradoks: Om det ktoniske menneskes komme" i *Planetære frakturer: Humanistiske og samfundsvidenskabelige perspektiver på antropocæn*, red. Kristoffer Balslev Willert (København: Multivers, 2022); Martin Hauberg-Lund Laugesen, "Det antropocæne paradoks", *Turbulens*, 5. december 2018, https://turbulens.net/det-antropocaene-paradoks/.

46. Bjørn Schiermer, & Hartmut Rosa, "Acceleration and Resonance: An interview with Hartmut Rosa", *Acta Sociologica* Special Issue: Four Generations of Critical Theory (2017): 1–7 (vores oversættelse).
47. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 67.
48. Rosa, *Resonans*, 316.
49. Rosa, *Resonans*, 490.
50. Baruch Spinoza, *Ethics* (London: Penguin Classics, 1996 [1677]), 20–21.
51. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 40–41.
52. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 45.
53. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 45.
54. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 45.
55. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 41.

Den store resynkronisering: Resonansens betydning for liv og politik

Martin Hauberg-Lund Laugesen,
Peter Clement Lund
15. august 2022

I denne opfølger til vores artikel "Gode vibrationer: Om Hartmut Rosa som naturfilosof"[1] giver vi nogle litterære eksempler på resonans for at komme tættere på, hvori resonsanserfaringen i eller med naturen kan siges at bestå. Teksten udgør således en illustrativ eksemplificering af den principielle godtgørelse af resonans og fremmedgørelse som naturfilosofiske kategorier, som vi fremlagde i den foregående artikel. Vi runder teksten af med et længere afsnit om mulige politiske konsekvenser af Rosas samfundsdiagnose og resonansbegreb.

¶2 Som vi viste i "Gode vibrationer", har Rosa leveret en gennemgribende kritisk diagnose af verden af i dag – en verden karakteriseret ved tiltagende acceleration, der i sidste ende umuliggør en tilværelse præget af resonans. Verden, og med den også vi, der lever i den, er fanget i en selvkørende accelerationscyklus, der ubønhørligt drives frem af tre underliggende motorer, som gennemsyrer samfundet omkring os og gør et imperativ om kontinuerlig vækst, nyttemaksimering og stadig mere kontrol og tilgængelighed gældende. På grund af dette imperativs konkrete magt over os fremmedgøres vi, fordi vi vedvarende udfordres i vores primært individuelle forsøg på at skabe kohærente identiteter, der er orienteret mod fremtiden på en meningsfuld måde. Vi er med andre ord alle skibbrudne, der driver rundt på havet i en ugennemsigtig storm – og stormens navn er acceleration. Hvem vi er, hvem vi gerne vil være, hvad vi gerne vil gøre, fortabes i en verden af usammenhængende episodiske hændelser, og fremmedgørelsen gør konkret sit indtog i mange menneskers liv i form af stress, angst, *burn-out*, depression, skam og afvæbnende ydmygelser. For Rosa kan denne højst uønskværdige situa-

tion bedst ændres igennem tilvejebringelsen af langt gunstigere betingelser for mere *resonans* i tilværelsen.

¶3 Resonans er et grundlæggende menneskeligt behov – et behov, der handler om relationer. Mennesket er et væsen, der som udgangspunkt vedholdende søger resonanserfaringer igennem sine relationer til verden ved at indgå i menneskelige og ikke-menneskelige fællesskaber og ved at dyrke eksistentielle facetter af tilværelsen som religion, kunst og naturen. Disse tre aktivitetsområder indplacerer Rosa på den såkaldt vertikale resonansakse, der har at gøre med det, som mennesker erfarer som større end sig selv – eller teknisk sagt: *transcendens*. Resonans er en relationsmodus, hvor begge parter "taler med deres egen stemme" og svarer hinanden meningsfuldt. Det handler om de gode vibrationer; om at man som menneske hører et kald fra et andet menneske, et fællesskab, en musikalsk komposition eller fra naturen i en konkret miljømæssig tilskikkelse, og at man derpå svarer dette kald – at man påvirkes og aktivt responderer på denne påvirkning. Det emotionelle indhold af relationen er ikke afgørende, og vidt forskellige tilstande som kærlighed, sorg, melankoli og fryd kan alle være udtryk for resonanserfaringer. Resonans skal derfor ikke forstås som Rosas begreb for lykke, men som navnet for et helt grundlæggende menneskeligt behov, der er med til at gøre os til den slags væsener, vi nu engang er. Samtidigt er resonans fremmedgørelsens dialektiske modpart, og begge tilstande eksisterer i et uadskilleligt gensidigt forhold. Derfor kan resonans kun bringes i stand i kraft af fremmedgørelse og *vice versa*. Vi træder så at sige ind i et resonant forhold *via* et fremmedgjort forhold. Det er ikke muligt at befinde sig i et vedvarende, uafbrudt resonant forhold til noget eller nogen. Fordi erfaringen af resonans er konstitueret af en grundlæggende ukontrollerbarhed, kan den hverken påtvinges, garanteres eller fastholdes – vi kan som mennesker kun påvirke betingelserne for, at den muligvis vil indfinde sig, men derudover blot håbe på det bedste.

¶4 Rosa kobler nu denne filosofiske indkredsning af resonansbegrebet sammen med sin forudgående kritiske analyse af accelerationssamfundet og gør resonans til et normativt ideal, der kan sigtes efter som en udgang af den massive fremmedgjorthed, der præger verdens senmoderne samfund. En "kur", som Svend Brinkmann har beskrevet Rosas resonansteori.[2] Den historiske misere skyldes, ifølge Rosa, kort fortalt, at mulighederne for resonanserfaringer er gledet os af hænde, fordi vores indstilling til både hinanden og til verden omkring os nu i så høj grad er baseret på at adlyde kravet om evigt øget vækst, nytte og kontrol. Som vi viste i den foregående artikel, er der ikke noget andet aktivitetsområde, hvor dette kommer tydeligere til udtryk, end i vores forhold til naturen og planeten. I sidste instans hviler muligheden for resonanserfaringer på vores forhold til naturen, fordi vi mennesker som sådan er *i* og *af* naturen. Uden realiseringen af bæredygtige, cirkulære produktions-, forbrugs- og samfundsforhold vil det simpelthen ikke være muligt for de nuværende senmoderne samfund at undgå praktisk talt at udrydde mulighedsbetingelserne for resonanserfaringer i naturen. De motorer, der i dag driver de senmoderne samfund, har allerede for manges vedkommende tilintetgjort betingelserne for et meningsfyldt forhold til naturen, for de fleste ser den nu kun som en nyttig ressource eller som en kontrolleret oase, vi kan træde ind i og ud af efter vores eget fritidsmæssige forgodtbefindende. Derfor mener vi, at man bør forstå Rosa som naturfilosof, og at hans tænkning og analyser tilbyder nogle frugtbare forståelser af den fatale klima-, miljø- og biodiversitetskrise, der udspiller sig for øjnene af os.

¶5 Vi vil nu gå videre til at kigge nærmere på, hvad det rent indholdsmæssigt betyder at have et resonant forhold til naturen, for dernæst at kaste lys over, hvad vi med afsæt i Rosas kritiske samtidsdiagnose og resonansbegreb kan gøre politisk for at tilvejebringe bedre betingelser for mere resonante liv.

Resonansens tilsynekomst: Litterære eksempler

¶6 VI STARTER MED TO SPØRGSMÅL: HVAD ER EGENTLIG ET RESOnant forhold til naturen? Og hvorfor er et sådant overhovedet ønskværdigt? Mange af de eksistentielle problemer i senmoderniteten skyldes forsøget på at kontrollere naturen i alle fire dimensioner af kontrol: synliggørelse, opnåelighed, beherskelse og nyttiggørelse, som vi beskrev det i den foregående artikel. Det er ikke nok, at naturen er synlig for mig, jeg skal også have adgang til den. Men denne adgang skal være behersket; naturen skal ikke være ude af kontrol, den skal være allokeret en plads, som er defineret af os og slutteligt skal den nyttiggøres – hvad enten vi forstår denne nyttiggørelse i form af de ressourcer i naturen, som vi driver rovdrift på i produktionsøjemed, eller som det enkelte menneskes instrumentaliserede forhold til naturen som en oase, vi besøger for at genoplade vores batterier. Naturen tillægges dermed stort set kun værdi, såfremt vi kan styre den og forstå den som noget, vi som mennesker kan drage nytte af, hvad enten nytten er rent monetær eller har at gøre med "vilde oplevelser" (f.eks. bjerg*bestigning*, *overlevelses*tur, *kryds*togt, osv.).[3]

¶7 Det er, ved at vi begynder at opfatte, erfare og forstå naturen som kun halvkontrollerbar og altså ikke som fuldt ud under vores kontrol, at vi i praksis øger sandsynligheden for meningsskabende resonanserfaringer. Dette radikale perspektivskift indebærer, at vi omfavner naturen som *et absolut udenfor*, der ligger til grund for vores væren i verden. En objektiv magt, der sætter grænser, giver gaver, tager liv og følger sine egne omskiftelige logikker, cykler og rytmer uafhængigt af menneskers mere eller mindre artsspecifikke særinteresser. Vi må med andre ord forsøge at fostre en ydmyg og andægtig tilknytning til naturen, der i højere grad baserer sig på en åbenhed over for det resonansmuliggørende kald, som naturen potentielt ofte tilbyder os. Med en poetisk formulering

lånt af digteren Louise Glück, kan naturen fra Rosas filosofiske perspektiv opfattes på følgende måde:

¶8 Come to me, said the world
This is not to say
it spoke in exact sentences
but that I perceived beauty in this manner.[4]

¶9 Her oplever digteren skønhed i verden, men uden at det er klart for hende, hvad kaldets mening i sig selv kan siges at være. Verden, naturen, kalder, fordi digteren lytter til den, fordi hun forholder sig åben over for den inspiration og de forskelligartede indtryk, som generøst strømmer hende i møde, muliggjort af hendes nysgerrige ydmyghed over for, at der kunne være noget at komme efter på steder, som er skabt af noget andet og større end sådan nogen som hende selv. Den resonanserfaring, som digteren skriver frem på linjerne ovenfor, spejler den dobbelthed, som for Rosa ligger i resonans med naturen: Naturen *siger mig noget* ("I perceived beauty"), men uden at den *taler til mig* ("not to say / it spoke in exact sentences"). Vi skal hverken tilskrive naturen iboende intentioner, vilje og bevidsthed eller forfalde til ensidige romantiseringer af den, hvor den udlægges som alkærlig Moder Jord, Gaia eller lignende. Dette ville være udtryk for en både forkert og vulgær udlægning af Rosas position.

¶10 Et andet litterært eksempel på naturresonans leveres af Josefine Klougart i hendes roman *Alt dette kunne du få* fra 2021. Her gennemlever hovedpersonen Barbara en voldsom naturerfaring, som med samtidig skønhed og tilintetgørelse, ikke ulig erfaringen af *det sublime*, illustrerer resonansens indbrud i tilværelsen:

¶11 Barbara ligger stille i sengen, lytter til den rislen fra rørene ude på den anden side, bag brædderne og isoleringen, lytter til den murrende lyd af torden, der

kommer og går ude over havet et sted, og hun synes, det hele taler sammen og forbinder sig i hende. Hun ligger og prøver at lade være med at røre på sig, selv den mindste bevægelse, forekommer det hende, ville være nok til at ødelægge den fint vibrerende erfaring af altings samtidighed og forbindelse, som hun ikke har sprog for, men mærker så tydeligt nu, dråberne der falder i lyngen, i sandjorden langt væk, bugten der lyses op, når lynet slår ned et sted langt ude over havet, tordenvejret der ruller ind over dem og lyser hele stuen op. Hun ligger og mærker, hvordan hun næsten forsvinder, næsten ingenting er, og hvordan hun til gengæld nærmest *bliver* lyngens rødder og hugormene, lynet og regnen og dråberne, der slås i stykker og bevæger sig ned gennem den tørre jord.

¶12 Men så, lige så pludseligt som den opstod, forsvinder den følelse.[5]

¶13 I Barbaras resonanserfaring opfatter hun intenst naturen og sig selv som én og den samme igennem en "vibrerende erfaring" af alting omkring sig. Barbara har *gode vibrationer* med naturen. Der er flere væsentlige elementer i dette eksempel, der gør, at vi kan forstå det som en resonanserfaring: For det første opstår den pludseligt og utvunget. Barbara vågner midt om natten og hører tordenen, der igangsætter erfaringen – erfaringen er, med andre ord, umiddelbar. For det andet kan hun ikke beherske eller kontrollere det, der sker. Nok er tordenvejret og naturen omkring hende synliggjorte og på den måde sanseligt tilgængelige, men de er på ingen måde mulige at beherske eller nyttiggøre. For det tredje erfares tordenvejret som noget, der kalder på hende og som hun kun erfarer, fordi hun er åben og ydmyg over for det kald, hun hører. Mulighedsbetingelserne for erfaringen er til stede – Barbara, ligesom i eksemplet fra Glück, gennemlever erfaringen, fordi hun hører naturens kald som noget, der kommer til hende udefra i form af et gaveagtigt indbrud. Og for det fjerde er hendes erfaring absolut skrøbelig og forgængelig. Hun er bevidst om erfaringens flygtighed og forsøger ikke at forstyrre relationen ved krampagtigt at forlænge oplevelsen. Den forsvinder

bare igen, lige så hurtigt som den opstod. Naturen er nøjagtigt uden for Barbaras rækkevidde, men tilpas tæt nok på til, at den berører hende, transformerer hende og bevidstgør hende om den grundlæggende forbindelse mellem hende selv og naturen som ukontrollerbar og hinsides viljesmæssig beherskelse.

¶14 Andre eksempler på resonanserfaringer finder vi hos eksistenstænkeren Albert Camus, hvis hovedpersoner ofte erfarer naturen som noget, der på én og samme tid er farligt eller ukontrollerbart og kilde til store sanseligt hengivne og poetisk mættede oplevelser. Og præcis dette dobbelte forhold viser, hvorfor naturen er resonansens ontologiske mulighedsbetingelse: Den er på den ene side farlig, fremmedgørende og ukontrollerbar og på den anden side generøs, storslået, smuk og kosmisk velgørende. Hovedpersonerne i både *Den fremmede*, *Den lykkelige død* og *Pesten* er underlagt omstændigheder, der er fremmedgørende og lidelsesfulde for dem. Men samtidig erfarer de alle vandet og mere specifikt det at svømme som resonans.[6] Som når Janine i Camus' novelle *Den utro hustru* løber bort fra sin mand i ly af natten og pludselig står over for ørkenens mørke uendelighed og selvforglemmende betragter stjernehimlen over sig:

¶15 > Hun drejede rundt sammen med [stjernerne], og denne bevægelse på stedet bragte hende langsomt i harmoni med hendes inderste væsen, hvor kulde og attrå kæmpede med hinanden. Hun så, hvordan stjernerne en for en dalede ned og slukkedes blandt ørkenens sten, og hver gang det skete, åbnede hun sig lidt mere for natten. Nu kunne hun trække vejret og glemme kulden, glemme tilværelsens byrde, glemme det afsindige eller størknede liv og den evige angst for at leve og for at dø. I årevis var hun flygtet for angsten og styrtet af sted som en vanvittig uden mål og med, nu standsede hun endelig.[7]

¶16 Ligesom i eksemplet fra Klougarts roman har vi her at gøre med en resonanserfaring, der er bundet til naturen. Janine er ikke ude på at beherske

eller kontrollere naturen, der kosmisk omslutter hende, og erfaringen er heller ikke fremprovokeret på hendes eget initiativ. Den kommer, fordi hun af omstændighederne er blevet åbnet op og gjort lyttende modtagelig for det, der omgiver hende. Lige så pludseligt og voldsomt som resonanserfaringen opstår, forsvinder den igen – men først efter at have transformeret hende eksistentielt. Svaret på spørgsmålet om, hvorfor det skulle være ønskværdigt at have et resonant forhold til naturen, er altså i sidste ende, at et sådan forhold muliggør kontakten til den ophøjede skønhed ved at erfare selve livets fremvækst som en autonom kraft i universet, der generøst har frembragt os mennesker, og hvis iboende mangfoldighed af arter og disses indbyrdes semistabile balancer og rytmer vi skylder de fortsatte levedygtige betingelser for vores eget ve og vel.

¶17 Det er denne dybe erkendelse og dens vidtrækkende konsekvenser, som langsomt er ved at gå op for lederne af det, der i nyhederne af og til omtales som *verdenssamfundet*. Vi må håbe, at krisens svingninger efterhånden runger højt nok til, at kaldet kan høres helt ind i de lokaler, hvor beslutningerne tages og fremtiden afgøres. Vi går nu videre til at kigge nærmere på, hvad det kunne være for politiske tiltag og nybrud, der ville skulle til for at forbedre betingelserne for resonante liv.

Den store resynkronisering: Mod en planetær kronopolitik

¶18 IFØLGE ROSA MÅ OG SKAL NATUREN IKKE REDUCERES TIL ET MIDlertidigt svalende opholdssted for *deceleration*, som vi i en overophedet hverdag kan nyde godt af med henblik på igen at kunne klare mosten på studiet, i familien, på arbejdsmarkedet, i kulturlivet, i fitnesscenteret, osv. Vi må i stedet på et mere grundlæggende plan omkalfatre selve vores måde at opfatte og behandle naturen på, så vi redisponeres til at kunne være sanseligt hengivne, opmærksomt lyttende og lade naturen kalde på os og svare den som et led i en *eksistentiel* realisering af den grønne

omstilling. Men mindst lige så presserende er det, at vi også forandrer det samfund, vi lever i, på et strukturelt niveau; at vi institutionelt bevæger os videre fra og udover modernitetens vilkårsmæssige fordring om *dynamisk stabilisering*, der vedvarende fordrer, at alting vækster, forandres og i det hele taget "følger med udviklingen". Ifølge Rosa kan det centrale problem, der som symptom er kulmineret i klima-, miljø- og biodiversitetskrisen, beskrives med begrebet *desynkronisering*. Både kvaliteten og kvantiteten af OECD-landenes forbrug og den industrielle produktion, som denne hviler på i lande som Kina, Japan, Brasilien, Indien og Tyskland, har medført en regulær desynkronisering af menneskelige samfund på den ene side og naturen på den anden. Det tempo, der har karakteriseret hovedsagelig vestlig konsumption igennem de sidste godt 250 år, er simpelthen stukket af fra det tempo, som karakteriserer naturens egne regenerative processer: Træerne kan ikke nå at vokse tilbage i skovene efter maskinel fældning, fiskebestandene i havene kan ikke følge med trawlernes fangstrater, osv. Det er i den sammenhæng værd at bemærke, at det er med henvisning til netop klima-, miljø- og biodiversitetskrisen, at Rosa selv begrunder det historiske behov for radikale politiske tiltag for at sikre den nødvendige resynkronisering af senmoderne samfund med naturen, det vil sige afstemme samfundsudviklingen med respekt for de såkaldte *planetære grænser*:[8]

¶19 Således betyder dynamisk stabilisering først og fremmest: forbrug, nedslidning og delvis ødelæggelse af planeten. Den fremtvinger uundgåeligt og ubønhørligt tingsliggørelsen af menneskelige relationer til planter og dyr, skove og bjerge, floder og have, som bliver inddraget i den accelererede materielle cirkulationsproces og derved kommer under stigende udnyttelsespres.[9]

¶20 I sidste ende er Rosas kritiske teori ikke et forsøg på at romantisere resonans og udlægge den som en simpel og entydig løsning på de problemer – både planetære, politiske og eksistentielle – som vores naturfremmed-

gjorte måder at leve på afstedkommer i senmoderniteten. Tværtimod er Rosas overordnede argument, at vi må og skal ændre den *økonomiske* motor, der driver accelerationen af råstofudvinding, produktion og forbrug, og den *kulturelle* motor, der muliggør vores (ofte ubevidste) adfærdsmæssige bidrag og støtte til den eskalerende klima-, miljø- og biodiversitetskrise, vi står i. Den dynamiske stabilisering har, som Rosa beskriver det, over tid medført en katastrofe i resonanserfaringer for mennesker. Den har gjort verden stum, fordi dens iboende profitsøgende og nyttemaksimerende drivkraft, der nærer udvidelsen af vores rækkevidde for kontrol over verden, har som utilsigtet massiv bivirkning, at den korrumperer vores både individuelle og kollektive relationer til naturen, så denne ikke kan andet end opfattes som middel til vores ubæredygtige samfundsmæssige formål.

¶21 Den vrede og frustration, som animerer moderne menneskers aggressive naturforhold, stammer ifølge Rosa fra det fundamentale tab af resonans med naturen: "Vreden og frustrationen bunder ikke i det, som vi endnu ikke kan få fat i, men i det, som vi har mistet, fordi vi kontrollerer det og hersker over det".[10] Med disse ord afslutter Rosa bogen *Det ukontrollerbare*. Naturen fremstår her som det, vi i højeste grad har mistet i kraft af vores historiske bestræbelser på at kontrollere, beherske og tilegne os verden. For konkrete historiske analyser, af i hvor høj grad og hvor bevidst naturen er blevet plyndret og ødelagt af (visse) menneskelige hænder, kan man blot konsultere Andreas Malms *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming* fra 2016.[11] Det dialektiske omslag fra tilsyneladende kontrollerbar til faktisk ukontrollerbar natur, der ovenikøbet kan fremtræde pludseligt fjendtlig og truende, har den ene af os sat på begreb og analyseret i anden sammenhæng under overskriften *Det antropocæne paradoks*.[12]

¶22 Men hvad foreslår Rosa så, at der kan og skal gøres? Hvad karakteriserer det, vi i underoverskriften ovenfor kalder for en *planetær kronopoli-*

tik? En væsentlig pointe for Rosa er, at der er behov for ikke én, men to former for decelerationsreformering af senmoderne samfund: 1) top-down policy-tiltag, der tilvejebringer nye strukturelle vilkår for økonomi, teknologi og kultur, der gør op med vækstparadigmet og 2) bottom-up sociokulturelle tiltag i form af folkebevægelser, lokal mobilisering og udbredelsen af nye idealer for det gode liv, der tilsammen kan hjælpe til med at afvareliggøre resonserfaringer.[13] Samtidens kulturelle arbejde på at vække et utopisk håb til live igen kommer blandt andet til udtryk gennem opblomstringen af interessen for sci-fi, solar punk og økokritik i dansk og nordisk litteratur.

¶23 Rosa selv foreslår borgerløn, forstået som "en garanteret, forudsætningsløs grundindkomst",[14] som et konkret politisk eksempel på en decelerationsreform. En sådan politik vil, ifølge Rosa, kunne fungere som den nødvendige bro, der skal bygges mellem den økonomiske motor og den kulturelle motor, og således kunne ændre begges effekt i verden, det vil sige ændre den dominerede, aggressive relationsmodus, der næres af frygten for at sakke agterud og det deraf afledte begær efter at opnå maksimal kontrol over verden. Men udover sådanne enkeltstående forslag, så afstår Rosa fra at formulere en decideret handleplan eller strategi for nogen stor decelerationsrevolution, da han med henvisning til for eksempel overgangen fra middelalder til modernitet ikke mener, man på saglig basis kan eller bør spå om sådanne historiske udviklinger, da de virker altomkalfatrende ind på menneskers samfundsmæssige livsverden med en sådan kompleksitetsgrad, at ingen mennesker kan håndtere dem analytisk. I stedet forholder Rosa sig til konturerne af nye måder at leve på, der allerede viser sig nu og her – blandt andet med eksempler på nye former for byindretning, der ikke lukker naturen "ude" eller skærmer den af i dertil indrettede parker og zoologiske haver, men i stedet inkorporerer naturen i byen, skaber "spiselige byer" og lignende, der åbner op for en ny og aktiv måde at relatere til naturen på.

Den føromtalte borgerløn vil som ét af formentlig mange nødvendige tiltag kunne muliggøre andre måder at være i verden på, som ikke i samme grad som nu er domineret af præstation, individuel selvrealisering, konkurrence, vækst, acceleration og fremmedgørelse, men derimod "en mere resonant form for natur- såvel som socialrelation".[15]

¶24 Løsningen på højhastighedssamfundenes strukturelle problemer og eksistentielle kvaler kan ikke løses i kraft af hverdagslige decelerationspraksisser såsom yoga, mindfulness, meditation, tai chi, osv. Nok kan disse praksisser hjælpe den enkelte og den lille gruppe til i højere grad at være resonansparate og resiliente, men den mere grundlæggende forandring af situationens tilstand kan ikke løses alene ad den vej. Der må større indgreb til i form af politiske decelerationsreformer af de senmoderne samfund på et mere overordnet og strukturelt niveau: realiseringen af den bæredygtige stat,[16] revitaliseringen af nordisk socialisme[17] eller opgøret med kapitalismens stumme tvang.[18] Som vi nævnte i den foregående artikel med henvisning til Žižek og Rosa, så er ovenstående decelererende hverdagspraksisser faktisk ligefrem potentielt skadelige for det politiske reformarbejde med at resynkronisere samfundene med naturen, da de netop i mange tilfælde muliggør og understøtter, at menneskene bliver i stand til at kaste sig desto mere ihærdigt ind i de accelerationsprocesser, de deltager i både i arbejds- og privatliv. Hvad der for en overfladisk betragtning kan virke som en sund tendens, er måske i virkeligheden ideologisk fordækt og planetært destruktiv.

¶25 Resonans er som erfaring kvalitativt anderledes end decelererende hverdagspraksisser såsom hovedbundsmassage og meditations-*retreats*. Resonans kan i højere grad siges at handle om *mening* i tilværelsen. Det er vigtigt at understrege, at resonanserfaringens eksistentielt meningsgivende kvaliteter ikke kun afhænger af tilfældige personlige forudsætninger, men i høj grad er betinget af de strukturelle omstændigheder, et menneske fødes ind i og vokser op og lever under. Vi kan, med andre

ord, ikke alle ligge i sengen, som i eksemplet med Barbara, og bare vente på, at naturen kalder på os og derefter lade resonanserfaringen skylle ind over os, hvis ikke vi i fællesskab skaber de mulighedsbetingelser, der skal til for, at dette kan ske. Samtidigt indebærer resonans en kropslig forbundethed med verden, og det er præcis dette fokus på menneskekroppens materialitet og dens relation til verden som helhed, der er nybruddet i Rosas version af den kritiske teori og derfor, at hans arbejde er særligt frugtbart i en verden, hvor naturen som resonanssfære er i fare for at forsvinde. Hvis resonansenserfaringernes gode vibrationer skal udbredes endnu mere i samfundet, så skal de mere eller mindre fremmedgjorte individer bryde ud af deres individuelle indelukker og i stedet hellige sig den fælles kamp for en mere balanceret tilværelse i samfundet hinsides samtidens hidsige vækst-, kontrol- og forandringsimperativ. For at øge resonansen i samfundet må individerne finde sammen og i fællesskab skaffe tid og plads til nytteløs poesi, sansning, mening og romantik – samt til meningsfulde, sympatiske erfaringer med naturen på naturens egne præmisser og i overensstemmelse med naturens egne tempi. Sådanne erfaringer er selv muliggjort af et skifte i subjektiv indstilling i retningen af åbenhed, påvirkningsparathed og lyst til at mærke verden og naturen på krop og sjæl. Vi lader i den forbindelse vores artikel om Rosa som naturfilosof slutte med et citat af en gruppe amerikanske "filosoffer", som tilbage i 1960'erne bedre end nogen andre besang netop *de gode vibrationer*:

¶26 I love the colorful clothes she wears
And the way the sunlight plays upon her hair
I hear the sound of a gentle word
On the wind that lifts her perfume through the air
I'm pickin' up good vibrations
She's giving me the excitations[19]

Noter

1. Martin Hauberg-Lund Laugesen & Peter Clement Lund, "Gode vibrationer: Om Hartmut Rosa som naturfilosof", *Tidsskriftet Paradoks*, 11. august 2022.
2. Svend Brinkmann, *Mit år med gud* (København: Gyldendal, 2021).
3. Hartmut Rosa, *Resonans: En sociologi om forholdet til verden* (København: Eksistensen, 2021), 320.
4. Louise Glück, *Averno* (Oxford: Carcanet Press Limited, 2006), 9.
5. Josefine Klougart, *Alt dette kunne du få* (København: Gladiator, 2021), 28.
6. Jon Auring Grimm, "At svømme med Camus", i *Studier i Camus: Solen og skyggerne*, red. Jon Auring Grimm & Mads Hansen (København: Philosophia, 2014).
7. Albert Camus, *Eksil og kongedømme* (København: Gyldendal, 2013), 23.
8. Johan Rockström, Will Steffen, Kevin Noone, Åsa Persson, F. Stuart III Chapin, Eric Lambin, Timothy M. Lenton, Marten Scheffer, Carl Folke, Hans Joachim Schellnhuber, Björn Nykvist, Cynthia A. de Wit , Terry Hughes, Sander van der Leeuw, Henning Rodhe, Sverker Sörlin, Peter K. Snyder, Robert Costanza, Uno Svedin, Malin Falkenmark, Louise Karlberg, Robert W. Corell, Victoria J. Fabry, James Hansen, Brian Walker, Diana Liverman, Katherine Richardson, Paul Crutzen & Jonathan Foley, "Planetary Boundaries: Exploring the safe operating space for humanity", *Ecology and Society* 14, nr. 2 (2009).
9. Rosa, *Resonans*, 488.
10. Hartmut Rosa, *Det ukontrollerbare* (Frederiksberg: Eksistensen, 2020), 99.
11. Andreas Malm, *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming* (London: Verso, 2016).
12. Martin Hauberg-Lund Laugesen, "Det antropocæne paradoks: Om det ktoniske menneskes komme" i *Planetære frakturer: Humanistiske og samfundsvidenskabelige perspektiver på antropocæn*, red. Kristoffer Balslev Willert (København: Multivers, 2022); Martin Hauberg-Lund Laugesen, "Det antropocæne paradoks", *Turbulens*, 5. december 2018, https://turbulens.net/det-antropocaene-paradoks/.
13. Rosa, *Resonans*, 505.
14. Rosa, *Resonans*, 502.
15. Rosa, *Resonans*, 506.
16. Rasmus Willig & Anders Blok, *Den bæredygtige stat* (København: Hans Reitzels Forlag, 2020).
17. Pelle Dragsted, "Pelle Dragsted: Vi skal ikke have nødvendighedens politik tilbage", *Dagbladet Information*, 22. juli 2021, https://www.information.dk/debat/2021/07/pelle-dragsted-noedvendighedens-politik-tilbage.
18. Søren Mau, *Stum tvang* (Aarhus: Klim, 2021).
19. Beach Boys, *Good Vibrations* (Hollywood, Capitol Records, 2006).

Kommunocæn? Et kritisk blik på posthumanismen

Kristoffer Balslev Willert

18. august 2022

Bestemte menneskelige aktiviteter laver radikale brud i Jordens systemer, som sætter alle kendte livsformer på spil – og en del af dem ud af spil. Lad os kalde dette forhold mellem mennesker (X) og menneskers ikke-menneskelige livsbetingelser (Y) for historiens største *praktiske selvdestruktionsparadoks*:

1) Y er en nødvendig eksistensbetingelse for X
2) X tenderer mod at tilintetgøre Y
3) X tenderer derfor mod at tilintetgøre sig selv

¶2 Slutningen inddrager ikke engang ikke-menneskelige væsners (moralske) status. Det her er utvivlsomt vor tids største intellektuelle og praktiske problem, alene af den grund, at dets "løsning" er en nødvendig forudsætning for løsningen af ethvert andet nævneværdigt problem. Det stiller en række intellektuelle fordringer, som vi endnu ikke forstår, men som det også er filosofiens pligt at forholde sig til. Også selvom det vigtigste er politisk kamp med fokus på grundlæggende omvæltninger af den nuværende globale udplyndringsmaskine. Men kun en komplet udialektisk betragtning af forholdet mellem teori og praksis ser den politiske kamp og det intellektuelle arbejde som adskilte domæner. De intellektuelle opgaver er afgørende, fordi teori og praksis er intimt forbundne i et gensidigt kausalt forhold. Det hænger blandt andet sammen med, at filosofi er en historisk og materielt forankret praksis, som kan skabe en form for *mellemmenneskelig orientering* i dyngen af konkrete eksistensformer (videnskabelige, politiske, økonomiske, kunstneriske, hverdagslige, klimatiske osv.). Traditionelt set – inden den vulgære superspecialisering og imperativet om "samfundsrelevans" (dvs. markedsomsæt-

telighed) gjorde sit akademiske indtog i løbet af de sidste årtier – har filosoffer beskæftiget sig med de store udfordringer, som samfund kollektivt har stået ansigt til ansigt med. Hvis filosofien ikke skal miste sin eksistensberettigelse, så må Hegels diktum fra *Retsfilosofien* om, at filosofien er "sin egen tid fattet som tanke",[1] forblive intakt.

¶3 Jeg vil her forsøge at optegne en skitse over nogle af de filosofiske veje, som vi bør, og ikke bør, forfølge, for bedst at forstå og handle i forhold til den planetære krise. I den kontekst er det interessant at høre fremtrædende stemmer inden for den filosofiske udlægning af krisen formulere ting som: "Posthumanism is the philosophy of our time",[2] som Francesca Ferrando har udtrykt det. Baggrunden for Ferrandos påstand er, at den planetære situation – som ofte beskrives med termen "antropocæn" – har aktiveret en gennemgribende selvransagelse inden for de humanistiske videnskaber: Står traditionelle forståelser af "mennesket" i vejen for et mere harmonisk og praktisk set nødvendigt syn på forholdet mellem det menneskelige og ikke-menneskelige?

¶4 Essayet er tredelt. Først præsenteres begrebet antropocæn sammen med et kort argument for, at kapitalocæn på mange måder er deskriptivt mere korrekt. Derefter præsenteres posthumanismens centrale antagelser. Jeg vil forsøge at vise, hvorfor en version af det, jeg vil kalde *normativ posthumanisme*, er værd at holde fast i, mens *ontologisk posthumanisme* er teoretisk såvel som praktisk tæt på håbløs, og samtidig påpege, at mange posthumanister har det med at koge de to typer sammen. Til sidst vil jeg kort udlægge nødvendigheden af et brud med den nuværende kapitalocæne epoke og introducere det, der nødvendigvis må komme i stedet, hvilket vi for nu kan kalde for *kommunocæn* – et radikalt håb om en fundamentalt anderledes økologisk livsform, der allerede eksisterer på mindre skala hos en stribe økologiske protestsamfund, der blokerer, strejker, deler og dyrker jorden ud fra forestillingen om *en anden økologi*.

Kapitalocæn

¶5 Mange klimaforskere mener, at vi skal redegøre for menneskeartens radikale forstyrrelser af Jorden ved at indrullere en ny geologisk epoke i Jordens historie, nemlig *antropocæn* (menneskets tidsalder). Antropocæn skal, mener de, komme efter Holocæn, der refererer til de seneste omtrent 12.000 år på Jorden med mere eller mindre stabilt klima, som har muliggjort fremkomsten af det, vi gerne kalder "menneskelig civilisation". Antropocæn er foreslået som en geologisk term, men det stammer egentlig fra en forholdsvis ny disciplin inden for naturvidenskaberne, nemlig den såkaldte "Earth-System-Science" (ESS). ESS udspringer af en række systemteoretikeres arbejde i anden halvdel af det 20. århundrede. Blandt andet Donella Meadows' anvendelse af systemmodeller på Jordens ressourcer, James Lovelock og Lynn Margulis' Gaia-hypotese, de tidlige biofysiske modeller af Jordens biosfære i 80'erne og udviklingen af internationale forskningsprogrammer som IPCC. Men tanken kan spores tilbage til naturfilosoffer som Buffon, Schelling, Gündderode og A. von Humboldt. Jorden skal her forstås som et holistisk frem for mekanisk system, der er dynamisk, skrøbeligt, foranderligt og består af dele, der vekselvirkende betinger hinanden, ligesom systemet som helhed betinger delene. Helt konkret udgøres *jordsystemet* af de interagerende fysiske, kemiske og biologiske cyklusser i atmosfæren (Jordens luftlag), hydrosfæren (Jordens vandmasse), kryosfæren (Jordens ismasse), biosfæren (Jordens livsområder) og lithosfæren (Jordens yderste jordlag), hvor forholdet mellem de enkelte sfærer og systemet som helhed er karakteriseret af en høj grad af kompleksitet, non-linearitet og et fravær af klare og distinkte årsag-virknings-forhold. Dermed opstod der på sin vis et nyt objekt igennem ESS, der ikke blot behandler "miljøet", "økosystemerne", "landskabet" eller "klimaet", men Jorden som ét system.

¶6 Selvom der har været mange bud på, hvornår antropocæn begyndte, så er det mest besnærende bud årene omkring og efter 1945 i forbindelse med de første atombombesprængninger og det synlige radioaktive nedfaldsmateriale på hele kloden i de følgende år, som formentlig er synligt i jordlagene de næste 100.000 år. Her ser man, at tallene for bestemte menneskelige samfunds påvirkning af jordsystemet på forskellige parametre stiger radikalt (for eksempel indholdet af metan og CO_2 i atmosfæren), hvilket er vævet sammen med en massiv stigning i energi- og vandforbrug og befolkningstal. Samtidig ser de geologiske aftryk i form af artsudryddelse, opvarmning af kloden, døde havvandszoner, flyveaske fra kulafbrænding, plastic, aluminium og beton ud til at blive så markante, at de i fremtiden kan aflæses som tilstrækkelige signaler for tilblivelsen af en ny geologisk epoke.

¶7 Alt det er med til at understrege, at det især er de økonomisk og teknologisk ekspanderende dele af verden, det globale nord, der står bag den negative indflydelse på jordsystemet, hvilket aktiverer fundamentale spørgsmål om klimaretfærdighed mellem forskellige verdensdele, hvor nogle befolkninger betaler prisen for andres handlinger. Til oplysning har den rigeste ene procent af verdens befolkning et CO_2-fodaftryk, der er 175 gange større end de 10 procent fattigstes. Af netop den og beslægtede grunde har mange human- og socialvidenskabelige bidrag bestået i en gennemgående kritik af antropocæn-begrebets ideologiske eller abstrakte status, der ignorerer bestemte historiske begivenheder, subjekter eller samfundsformer ved at referere til mennesket som en samlet destruktiv art (*antropos*). Den kritik er sammenholdt med forsøg på at erstatte begrebet med andre begreber, der udpeger den planetære krises egentlige problemer: kapitalismen, Vesten, teknologien eller mandsdominerede samfundsformer. Det har affødt alternative begreber som "kapitalocæn", "anglocæn", "teknocæn" og "mantropocæn". Selvom det nok aldrig bliver vedtaget på den geologiske tidsskala, så er kapitalocæn,

der oprindeligt blev foreslået af den svenske humanøkolog Andreas Malm, formentlig den mest udbredte term som erstatning for antropocæn.

¶8 Ser man på ordets sammensætning, er det først og fremmest problematisk, at "antropocæn" refererer til en abstrakt opfattelse af "menneskeheden", et abstrakt "vi", som årsag til vores planetære situation. Destruktionen af Jordens livsbetingelser skyldes ikke *alle mennesker* eller en påstået *essens* hos mennesket – for eksempel en evolutionær overlevelsesdrift eller evnen til at brænde ting af, hvilket faktisk er et udbredt synspunkt, selvom det er en skamløs misforståelse af forskellen mellem nødvendige og tilstrækkelige betingelser – men derimod den historiske måde at organisere samfundsproduktionen på, som hedder kapitalisme. Mange vil nok være enige i, at kapitalismen ikke er udtryk for alle menneskers interesser eller menneskets essens eller væsen, men en historisk og interesse- og klassebestemt samfundsorganisering, hvor profit er målet for samfundets produktion, hvilket har været den bærende drivkraft i afbrændingen af planetens materialer og destruktionen af økosystemer. Den slags er på ingen måde indfanget med begrebet antropocæn (selvom der findes mere nuancerede antropocæn-fortalere), hvorfor jeg mener, at "kapitalocæn", i det mindste som uformelt begreb, bør foretrækkes eller i hvert fald supplere antropocæn.

¶9 Et forbundet problem er det udbredte synspunkt, at klimakatastrofen rammer alle mennesker lige. Det er for eksempel tilfældet i en af de mest indflydelsesrige tekster om antropocæn, nemlig Dipesh Chakrabartys "The climate of history: Four theses" (2009), hvor han taler om, at der ikke er nogen "redningsbåde" for de rige og privilegerede. Men selvfølgelig er der – i hvert fald indtil videre – redningsbåde for nogle og ikke andre. Klimaofre og -flygtninge kommer hovedsageligt ikke fra rige, vestlige lande. Og selv når de gør (tænk på Katrina i New

Orleans eller Sandy på Manhattan), så er det de allerede undertrykte, der rammes.

Posthumanismer

¶10 SELVOM DER ENDNU IKKE ER FORETAGET MEGET SYSTEMATISK OG filosofisk arbejde om den planetære krises betingelser og afværgelse, så er en generisk position – især inspireret af Bruno Latours aktør-netværk-teori (ANT) – ved at finde solidt, akademisk fodfæste, nemlig den, der ofte henvises til som *nymaterialisme* eller *posthumanisme* (en form for paraplybetegnelse for en række nye teorier), der siden postmodernismens glansperiode har forsøgt – på mange forskellige måder – at komme ud af symbolernes og diskursernes selvindesluttede univers og gå ind i materialiteten selv. Som vi så i introduktionen, hævder en af posthumanismens bannerførere, filosoffen Francesca Ferrando, at posthumanismen er "the philosophy of our time". Rosi Braidotti – posthumanismens sjakbajs – skriver i samme ombæring: "the concept of the human has exploded".[3] Selvom det ikke nødvendigvis er repræsentativt for enhver, der vil kalde sig selv for "posthumanist", så opsummerer Timothy LeCain posthumanismens (som han bruger synonymt med nymaterialismen) motivation og grundantagelse således:

¶11 > [N]eo-materialist theory proposes that humans and their cultures are best understood as the products of their material environment, not its masters. Even more fundamentally, neomaterialism challenges the still dominant modernist belief that human culture is distinctly separate from the material world, suggesting that matter not only helps to create human intelligence, creativity, and culture, but may often be best understood as constituting these things. At its heart, this emerging neo-materialist theory challenges the modernist faith that the human intellect and culture have taken us out of nature, suggesting that humanists can build a powerful new methodological

approach by adopting the contrary position: human culture must be understood and analyzed as a part and product of the material world, not its antithesis [...] In sum, neo-materialist theory pushes us to consider how the planet has made humans rather than the other way around. The earth is not in human hands, it suggests: humans are in the earth's hands.[4]

¶12 Den antagelse, der ofte forener forskellige typer af posthumanismer, er et opgør med alle former for *dualisme*, hvilket indbefatter et opgør med både *ontologisk og normativ exceptionalisme*. Posthumanismen kan generelt formuleres som forsøget på at forstå, definere eller rekonstruere mennesket som sådan eller centrale menneskelige eksistentialer i kraft af det ikke-menneskelige. Det er samtidig ikke mindst et forsøg på at gøre op med historisk betinget undertrykkelse – både i forholdet mellem mennesker og dyr, men også mellem bestemte grupper af mennesker. Ofte ledsages den posthumanistiske præmis med påstandene om, at det for det første *økologisk set* er frigørende at nedbryde de mellemmenneskelige og mellemartslige barrierer og hierarkier – hvilket jeg er helt enig i – og at det for det andet også er økologisk frigørende at tale mindre om menneskelige handlingsformer og mere om de processer og objekter, der betinger mennesket. Fælles for mange af posthumanisterne er, at de ikke nødvendigvis forsøger at eliminere mennesket som kategori – hvad end det så ville betyde – men at omdefinere mennesket ud fra en række "ikke-menneskelige" kategorier (maskiner, uorganisk natur, magtstrukturer, ikke-menneskelige dyr).

¶13 Selvom jeg støtter det historisk-kritiske engagement og den politiske kritik hos en række af fortalerne, så har mange posthumanister og nymaterialister det med at forveksle og udvide en række centrale kategorier på kontraproduktiv vis. For eksempel har Latour og mange andre det med at udvide begrebet om "agens" så meget, at det decideret udvaskes. Latours udlægning af "agens" er lige så ligetil, som den er kontroversiel: "making some difference to a state of affairs".[5] Det betyder, at alt – lige

fra sten og stormvejr til knappenåle og laptops – også har agens. Men det er komplet ubegrundet at tilskrive ikke-levende genstande som sten eller maskiner nogen form for *agens*. Selv panpsykister begrænser sig oftest til at sige, at alt eksisterende indeholder nogle proto-mentale eller proto-bevidsthedsmæssige egenskaber i ubeskriveligt primitiv form, hvilket på ingen måde kandiderer til *agens* af nogen nævneværdig art, da agens normalt forbindes med begreber som intentionalitet og/eller formålsrettehed. Det betyder dog samtidig ikke, at agens skal begrænses til den menneskelige livsform, som størstedelen af den vesterlandske tradition fejlagtigt har forudsat. Andre dyr og organismer har også agens.

¶14 Derudover har mange posthumanister det med at sammenblande normativ posthumanisme og ontologisk posthumanisme. Men hvad er normativ posthumanisme? En normativ undersøgelse af den planetære krise går ganske enkelt ud fra følgende spørgsmål: For hvis skyld skal vi afværge yderligere eskalation af den planetære krise? Hvem eller hvad er moralske adressater? Hvilke subjekter eller livsformer kvalificerer til en form for moralsk respekt eller responsivitet?

¶15 De moralske kvaler, der opstår, når vi betragter os selv som destruktive planetære agenter, udgår fra en af to grundlæggende overbevisninger om den form for *værdi*, ikke-menneskelig natur bør tilskrives, og hver overbevisning er på forskellig vis afgørende for, hvilke politiske handlinger, menneskelige samfund bør foretage. På den ene side har vi, helt forsimplet, det *antropocentriske standpunkt*, ifølge hvilket ikke-menneskelig natur udelukkende kan have *instrumental* eller *indirekte* værdi: ikke-menneskelige dyr, processer, økosystemer osv. har kun (moralsk) værdi i kraft af den funktion, de har for menneskers gøren og laden. Det, som har direkte eller intrinsisk værdi, er det menneskeligt gode, som nogle for eksempel vil udlægge som menneskelig lykke eller velvære (hvad end det så er). For eksempel forøver bestemte økosystemer og a-biotiske processer en række "ydelser", der er nødvendige for overlevelsen af menne-

skelige samfund (Aristoteles lagde grunden til det synspunkt i *Politikken*, bog 1, kap. 8).

¶16 På den anden side findes det *non-antropocentriske standpunkt*, ifølge hvilket ikke-menneskelig natur har *direkte* eller *intrinsisk* værdi. Den position findes naturligvis i forskellige afarter, alt efter hvilke typer ikke-menneskelig natur, der tilskrives moralsk værdi eller status. Indbefatter det alle sansende væsner, der kan føle nydelse og smerte, som såkaldte *sentientister* (Peter Singer, for eksempel) er overbevist om, selvom den slags væsner ikke nødvendigvis selv er selvbevidste, moralske agenter? Alt "levende", som såkaldte *biocentrikere* (Paul Taylor, for eksempel) mener? Økosystemer selv, som såkaldte *økocentrikere* eller *dybdeøkologer* mener? Eller hele biosfæren, i en form for øko- og biocentrisk holisme, som Aldo Leopolds såkaldte "land ethic" udtrykte? Hvad med a-biotiske processer? Og bør vi skelne mellem hele arter eller kun individuelle væsner?

¶17 Posthumanister er oftest normative non-antropocentrister, hvilket er et synspunkt, jeg deler, selvom jeg langt fra er overbevist om, hvilken type af det *non-antropocentriske standpunkt*, der er korrekt. Men jeg tror, at den bedste teori er én, der i det mindste betragter moralsk status som noget, der kan komme i grader, frem for at betragte det som én og samme knap der enten kan være tændt eller slukket. En hund eller gris har moralsk status, men hunden eller grisens moralske status bør betragtes som mindre end menneskers.

¶18 En vital defekt hos mange såkaldte "miljøetikere" (et udtalt eksempel er Paul Taylor) er følgende: De har sjældent sans for at analysere de sociale, politiske, økonomiske og kulturelle betingelser for den planetære krise. Enten plæderes der for en stærk adskillelse mellem teori og praksis (som burde være forældet for længst), eller mere præcist: et ensidigt kausalt forhold, der går fra teori til praksis, hvor vi kan overbevise mennesker om, hvad der fra et rationelt, filosofisk standpunkt er ontologisk

og etisk sandt (grænsen for, hvem eller hvad der har moralsk status findes lige netop dér!), hvilket derpå efter sigende vil medføre praktiske landvindinger. Eller også argumenterer de implicit for en individualiserende løsning, hvor det afgørende for at afværge en planetær nedsmeltning er, at vi hver især forandrer vores attituder over for den ikke-menneskelige natur.

¶19 Men vi bør omvendt først og fremmest anerkende, hvordan vores generelle ("filosofiske") verdenssyn er så dybt indlejrede i vores samfunds materielle, trans-individuelle praksisser, at det er umuligt at lave et radikalt skift i førstnævnte uden et radikalt skift i sidstnævnte. Filosofiske værdianalyser bør foretages parallelt og i samspil med konkrete, socio-historiske analyser af årsagerne til den planetære krise.

¶20 Man bør også være opmærksom på de praktiske problemer, der er ved ekstreme former for biocentrisme, som Ursula Le Guin ironisk har beskrevet det:

¶21 > Tiden er inde til at menneskeheden hæver sig op af vores primitive tilstand som altædere, kødædere, vegetarer og veganere. Vi må tage det uundgåelige næste skridt til Oganismen – Luftædernes Liv – der fører bort fra fedme, allergi og grusomhed mod sagesløs renhed. Vores motto skal være *All we need is O* [...] Hvis det er umoralsk at underkaste en østers fornedrelsen ved at blive til mad, hvorfor er det så udadleligt, ja moralsk rigtigt at gøre det samme med en gulerod eller et stykke tofu? [...] Videnskaben er først lige begyndt at undersøge plantefølsomhed og plantekommunikation. Resultaterne er endnu beskedne men positive, fascinerende og mærkelige [...] Vores formodninger om alle andre levende væsner tjener for det meste os selv. Og den dybest rodfæstede af dem er måske at planter er livløse, irrationelle og umælende: således "lavere" end dyr, "til fri afbenyttelse". Denne uoverlagte opfattelse giver selv de mest hjertensgode af os lov til at udvise manglende respekt for planter, nådesløst dræbe grøntsager, lykønske os selv med vores rene samvittighed, alt imens vi hjerteløst fortærer en kålstok eller

> en blød, fin, krøllet, levende, spæd ærteslyngtråd. Jeg tror at hvis vi vil undgå så grusomt et hykleri og få virkelig ren samvittighed, er den eneste mulighed at blive oganere. Det er en skam at oganerbevægelsen i kraft af sit væsen og sine principper er dømt til, i hvert enkelt tilfælde, at have et temmelig kortvarigt liv. Men sagens første martyrer vil utvivlsomt inspirere skarer af mennesker til at følge dem i afsværgelsen af den groft unaturlige praksis at opretholde liv ved at spise andre levende væsener eller deres biprodukter. Oganere der kun indtager den rene, utilsmudsede O i atmosfæren og i H_2O, vil leve i ægte venskab med alle dyr og alle grøntsager og vil stolt prædike deres tro så længe de overhovedet kan. Det kunne vare i flere uger, undertiden.[6]

¶22 Men hvad er så ontologisk posthumanisme? Jane Bennetts *Vibrant Matter* om distribueret agens og ikke-menneskelige formers politiske relevans er formentlig det tætteste, man kommer på en form for filosofisk manifest for den nye materialisme eller posthumanisme. I forlængelse af de normative overvejelser, hævder mange posthumanister – blandt andet Bennett, Latour, Donna Haraway, Karen Barad, Carin Wolfe, Diana Coole og Timothy Morton – at den planetære krise kan beskrives som resultatet af en antropocentrisk *verdensanskuelse* eller *metafysik*, som ofte føres tilbage til det "moderne", hvor mennesket er blevet afsondret fra eller ophøjet over resten af "naturen" som et exceptionelt væsen (om det så er i kraft af "exceptionelle" dispositioner som frihed, fornuft eller selvbevidsthed).

¶23 Lad os definere en ontologi som en systematisk udlægning af, hvad det vil sige at eksistere, og en systematisk gruppering eller kartografi af det eksisterende. Lad os definere ontologisk posthumanisme som den tese, at en separat ontologisk gruppering eller analyse af det "menneskelige" og "ikke-menneskelige" (eller: "kultur" og "natur") er uholdbar. Det er desuden en væsentlig præmis for de fleste posthumanister (måske på nær den mest ekstreme af dem: den reduktive fysikalist eller naturalist, som dog ikke har meget at sige om klimakrisen), at en sådan separat

ontologisk gruppering nødvendigvis er politisk kontraproduktiv i forhold til den planetære krise. En posthumanist vil oftest hævde, at en tilfredsstillende analyse af menneskelig eksistens og handling – kollektiv såvel som individuel – må tage udgangspunkt i ikke-menneskelige væsner eller komponenter (fx bakterier, evolutionære nicher, maskiner eller ikke-menneskelige dyr).

¶24 Ifølge mange posthumanister findes der ret beset intet ontologisk hierarki; alt eksisterende bør forstås som hybride aktører i et komplekst netværk; "natur" og "kultur" er så sammenfiltret, at verden efterhånden kun indeholder *hybride* entiteter, "naturecultures", som Haraway kalder det – der løbende fremtræder i nye konfigurationer, hvor "agens" er distribueret over en lang række af processer og objekter. I sin udlægning af Latour har Graham Harman beskrevet det således: "we must start by considering all entities in exactly the same way",[7] og formulerer et andet sted, at han taler for "an ontology that initially treats all objects in the same way, rather than assuming in advance that different types of objects require completely different ontologies".[8] (Det skal dog siges, at Harman går ud fra, at en "flad" ontologi skal være et filosofisk udgangspunkt, men ikke endemål, eftersom filosofien også, som han skriver, skal fortælle os "about the differences between various *kinds* of things").[9]

¶25 Mange posthumanister udvasker som tidligere nævnt forskellen mellem ontologisk og normativ posthumanisme. For eksempel taler Ferrando – ligesom både Latour og Braidotti også gør flere steder – om, at vi må gøre op med idéen om at tilskrive mennesket nogle "ontologiske privilegier",[10] hvilket hun bruger synonymt med idéen om, at mennesker etisk set er privilegerede (altså "artschauvinisme"). For dem lader det til, at der er en nødvendig sammenhæng mellem de to typer af posthumanisme. Men det er ikke korrekt. Man kan sagtens udkaste en ontologisk separat gruppering af det "menneskelige" (en filosofisk antropologi), der tilskriver mennesker distinkte eller ligefrem exceptionelle egen-

skaber og dispositioner, samtidig med, at man udlægger en non-antropocentrisk etik, der hævder, at ikke kun mennesker skal respekteres.

¶26 Ifølge Ferrando er posthumanismen "vor tids filosofi", fordi det er den filosofi, som "suits the informal geological time of the Anthropocene", hvilket hun så forklarer ved, at antropocæn netop "marks the extent of the impact of human activities on a planetary level", hvorfor antropocæn-tesen understreger "the urgency for humans to become aware of pertaining to an ecosystem which, when damaged, negatively affects the human condition as well".[11] Men det, Ferrando egentlig gør her, er netop at snige en form for ontologisk exceptionalisme og dualisme ind ad bagdøren, når hun beskriver antropocæn som "menneskets" ekstreme indvirkning på planeten, ikke hybride entiteters.

¶27 Her kommer vi til kernen i problemet med den ontologiske posthumanisme: "Teorien" er, udover at være konceptuelt og empirisk inkonsistent i sin egen ret, på ingen måde egnet til at forstå eller handle i forhold til den planetære krise. For det første går det posthumanistiske credo ud fra, at mennesker ikke er nævneværdigt distinkte eller exceptionelle i forhold til andre væsner. Det ignorerer bare den ganske vigtige detalje, at det er bestemte menneskelige handlinger, som ikke bare har frembragt den nuværende situation, men også kan omvende den. Som anti-posthumanisten Clive Hamilton har formuleret det:

> ¶28 Only in the last two or three decades has the pre-eminence of human agency truly confronted us. No other force, living or dead, is capable of influencing the Earth System *and* has the capacity to decide to do otherwise. Now *that* is agency; it is what makes humans the freak of nature.[12]

¶29 Det er selvfølgelig en triviel sandhed, at mennesker er en del af "naturen". Men i forhold til den planetære krise, må det vigtigste efter min mening være at anerkende menneskers (eller bestemte menneskelige

praksissers) distinkte indvirkning på planeten for at lokalisere og afmontere krisens årsager. Det forudsætter naturligvis, at der er noget exceptionelt ved mennesker – hvilket blandt andet konkretiseres igennem den kendsgerning, at mennesker er i stand til at skabe globale socioøkonomiske og kulturelle systemer og teknologier, der kan forårsage biosfæriske sammenbrud.

¶30 Derudover er selve idéen om, at menneskelige samfund har et særligt ansvar over for planetens liv, hvilket de fleste posthumanister også går ud fra, et bevis for exceptionalitetstesen. Som Kate Soper præcist har formuleret det:

¶31 There can be no ecological prescription that does not presuppose a demarcation between humanity and nature. Unless human beings are differentiated from other organic and inorganic forms of being, they can be made no more liable for the effects of their occupancy of the eco-system than any other species, and it would make no sense to call upon cats to stop killing birds. Since any eco-politics, however dismissive of the superiority of homo sapiens over other species, accords humanity responsibilities for nature, it presumes the possession by human beings of attributes that set them apart from all other forms of life.[13]

¶32 Det er afgørende at holde fast i den indsigt over for de posthumanistiske stemmer, der hævder, for at give et af de mest ekstreme eksempler, nemlig Timothy LeCain, at det er “evident that humans did not set out to cause such global geochemical changes. Instead, they were largely the unanticipated and unintended consequences of the large-scale use of hydrocarbons, fertilizers, and other modern technologies”.[14] At konkludere, fortsætter LeCain, at mennesker alene var “responsible for the course of events that resulted from burning coal”, er decideret “nonsensical”.[15] Vi må derimod forstå, fortælles vi, at de fossile brændsler har formet “humans and their cultures in all sorts of unexpected

ways",[16] og at "coal shaped the humans who used it far more than humans shaped coal".[17] For at forstå og handle i forhold til den planetære krise – mener LeCain – skal vi først og fremmest forstå, hvordan mennesker er bestemt eller betinget af det ikke-menneskelige: "some very powerful material things [...] have increasingly come to dictate our collective fate".[18] Vi må forstå, som en anden posthumanistisk apologet siger det, at olie, for eksempel, er en "vastly distributed agent with dark designs of its own".[19] What?

¶33 Den slags udsagn er komplet handlingslammende. Imod posthumanismen er det vigtigere end nogensinde før at lave distinktioner mellem forskellige typer af eksistenser og livsformer for at isolere dem, der hovedsageligt forårsager negative brud i jordsystemet.

Kommunocæn?

¶34 LAD MIG AFSLUTTE MED NOGLE BEMÆRKNINGER OM MULIGHEDEN for en radikalt anderledes måde at organisere "stofskiftet mellem mennesket og naturen", som Marx kaldte det, der bryder med den nuværende kapitalocæne epokes instrumentalistiske og destruktive syn på naturen som produkt og profitskaber. Man kunne også kalde forestillingen om kommunocæn for økosocialisme. Men det er en reel forestilling. Tag bare anti-globaliseringsbevægelsens udvikling igennem 90'erne og 00'erne: Siden finanskrakket i 2007–2009 er bevægelsen gledet mere i baggrunden. Hvorfor? Fordi dens diskurs er blevet virkeliggjort, dens idéer er blevet en del af den offentlige virkelighed. Hvem tvivler længere på, at den planetære nedsmeltning især skyldes den kapitalistiske produktionsmådes rovdrift på dens egne biofysiske reproduktionsbetingelser, på atomkraftlobbyens ekstreme arrogance og snedighed, på de skiftende parlamentarikeres udtalte indifferens og hykleri i forhold til det, Hartmut Rosa i sin bog *Resonans* har skelnet mellem som "miljøbevidsthed" og "miljøindsats", på absurditeten og finanselitens despera-

tion bag idéen om at stabilisere Vestens teknologiske udsultning af planeten igennem *flere* storteknologiske interventioner i solens stråler såvel som i undergrunden, på komikken og tragedien i hele fossiløkonomiens indædte forsøg på at bilde os ind, at der eksisterer sådan noget som "grønt" kul og olie eller "bæredygtige" flyvemaskiner? Den diskurs var reserveret til de "militante" for intet andet end 10–15 år siden. Nu figurerer den som en legitim stemme i den offentlige virkelighed, hvilket giver håb for realiseringen af en anden økologi, selvom fossiløkonomien vil bruge alle sine midler for at nedkæmpe den. Vi er tvunget til at skabe og udleve forestillinger om en anden økologi. Intet tyder på, at fossilkapitalismen vil dø en naturlig død. I 2018 var otte af de ti største virksomheder i verden, målt på omsætning, direkte forbundet med afbrænding af fossil energi.

¶35 Hvis planetens livsbetingelser ikke skal degenerere, er det en nødvendighed, at der udformes en radikalt anderledes relation mellem mennesker og Jorden. Det kræver et forhold, der går ud fra Jorden som en fælles og ejerløs Jord, hvor de planetære grænser respekteres. Det kræver, at vores arbejds- og produktionsformer tager hånd om den jord, der gør livet muligt, hvilket Stefania Barca har foreslået med begrebet "jordomsorgsfuldt arbejde [*earth care labour*]". Den slags arbejde og produktionsforhold eksisterer allerede i natur- og økosocialistiske bevægelser i de globale syd. For eksempel Zapatista-bevægelsen i Mexico, "indigenous"-bevægelser i Amazonas, De landløse arbejderes bevægelse (*Movimento dos Trabalhadores Sem Terra*) i Brasilien, den globale landbrugsbevægelse La Vía Campesina, de europæiske klimabesættelser- og bevægelser som Ende Gelände eller ZAD nord for Nantes, og bondebevægelsen i Indien, der sidste år gennemførte verdens største generalstrejke med over 250 millioner bønder imod liberaliseringen af landbruget i Indien. Herhjemme findes der bevægelser som Frie Bønder – Levende land eller foreningen Andelsgaarde. Og vi ser en inspirerende kim i de

brede initiativer til genbrugsforeninger, alternative produktions- og dyrkningsformer, bæredygtigt byggeri, nybyggerier i gældsfri økosamfund, alternativ planteavl og frøsamleri og en genoplivelse af andelstanken og kolonihavebevægelsens tanker om selvorganiseret distribution af fødevarer. Vi skal begynde at spise, arbejde, bo, bygge, producere, forbruge og rejse fundamentalt anderledes, end vi gør i dag. Vi skal genpolitisere vores forhold til Jorden. Det kræver et radikalt opgør med storskala-landbrug og fossiløkonomien, som skal erstattes af lokal madsuverænitet og vedvarende energiproduktion og et radikalt fald i energiforbrug i det globale nord. Det kræver, at profitmotivet fjernes i forbindelse med enhver beslutning om, hvordan Jorden forvaltes; at vi ikke forlader os på grøn vækst og sætter vores lid til futuristiske storteknologier såsom Carbon Capture Storage, hvis konsekvenser ingen kender til. Det kræver en demokratisk betinget og juridisk bindende global plan, der skaber en overgang til vedvarende energi, hvilket indebærer reduktion eller afskaffelse af hele industrielle sektorer. Det kræver, at befolkninger selv får kontrol over industrielle fabrikker, landbrug, land og transportsektorer – lige nu ejer for eksempel 0,6 procent af befolkningen 62 procent af det danske overfladeareal. Det kræver, at der genplantes skov på stor skala og at jord med højt kulstofindhold udtages. Og det kræver et generelt brud med forestillingen om menneskets ejerskab af Jorden. Marx – som myten på forbløffende vis har gjort til industrialismens og storproduktionens store fortaler – beskrev betingelserne for en ny relation mellem mennesket og Jorden således:

¶36 Fra en højere økonomisk samfundsformations standpunkt vil enkelte individers private ejendomsret til jordkloden fremstå lige så absurd som en tilstand, hvor det ene menneske kan være det andet menneskes privatejendom. Ikke engang et helt samfund, en nation, ja ikke engang alle samtidige samfund taget under ét ejer jordkloden. De er kun dens besiddere, har brugsret

til den og som boni patres familias (gode familiefædre) må de overlade den i forbedret stand til de efterfølgende generationer.[20]

Noter

1. G.W.F. Hegel, *Retsfilosofien* (København: Det lille Forlag, 2004), 26.
2. Francesca Ferrando, *Philosophical Posthumanism* (London/New York: Bloomsbury, 2019), 1.
3. Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013), 65.
4. Timothy James LeCain, "Against the Anthropocene: A Neo-Materialist Perspective," *International Journal for History, Culture and Modernity* 3 (2015): 2–5.
5. Bruno Latour, *Reassembling the Social* (Oxford: Oxford University Press, 2005): 52, 71–72.
6. Ursula Le Guin, "Et beskedent forslag: Vegempati", i *Ny Jord: Tidsskrift for naturkritik* (nr. 5), red. Jeppe Sengupta Carstensen & Andreas Vermehren Holm (København: Forlaget Virkelig, 2020), 450–454.
7. Graham Harman, *Bruno Latour: Reassembling the Political* (Pluto Press, 2014), viii.
8. Graham Harman, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything* (Pelican Books, 2018), 54.
9. Graham Harman, *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything* (Pelican Books, 2018), 55.
10. Francesca Ferrando, *Philosophical Posthumanism* (London/New York: Bloomsbury, 2019), 54.
11. Francesca Ferrando, *Philosophical Posthumanism* (London/New York: Bloomsbury, 2019), 22.
12. Clive Hamilton, *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene* (Cambridge: Polity Press, 2017), 100–101.
13. Kate Soper, *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human* (Wiley-Blackwell, 1995), 160.
14. Timothy James LeCain, "Against the Anthropocene: A Neo-Materialist Perspective," *International Journal for History, Culture and Modernity* 3 (2015): 20.
15. LeCain, "Against the Anthropocene", 20.
16. LeCain, "Against the Anthropocene", 4.
17. LeCain, "Against the Anthropocene", 20.
18. LeCain, "Against the Anthropocene", 22.
19. Timothy Morton, "They are Here", i *The Nonhuman Turn*, red. Richard Grusin (Minnesota: Minnesota University Press, 2015), 187.
20. Karl Marx, *Kapitalen*, 3. bog, bind 4 (Bibliotek Rhodos, 1972), 999.

Naturens musikalitet

Jon Auring Grimm

25. august 2022

Få digtere formår som Inger Christensen at skrive i forlængelse af naturens bevægelser, rytmer og rørelser. Kødet bliver ord, ordene celler, celler, der danner forbund og vokser, danner ornamenter, arabesker og kemiske mønstre, krusninger og kroppe. Men der indtræffer også brud, fragmenteringer og splittelser. Vi er verdens ønske om at se sig selv, diskontinuerte væsner på afstand af den verden, vi helt og holdent er af. Herfra kan verden synes "begrænset" til en "ydre orden", hvorfor Christensen påkalder sig en "økologisk forståelse", hvor vi "i praksis (på egen krop)" må "lære, at de forskellige adskilte elementer er intimt forbundne i en indre orden".[1] Den indre orden beskrives smukt i følgende citat:

¶2 > Fuglene synger, foråret overvælder os, hyænerne æder de døde, og stjernerne traver af sted, som om der ingenting var at forandre. Stjernernes tid er så umådelig langsom og har en så vidtløftig taktinddeling, at der skal adskillige menneskeheder til, før vi opfatter stjernerummets forandringsprocesser som musik. Fuglenes, især sangfuglenes rum er så kort og dybt og utilgængeligt skønt, at vi frydes, men denne rene fryd, som jeg tror svarer til de elektrisk-kemiske modulationer i vores biologi, overdøves for det meste af vores indbyggede metronom, dette hjerteslag, der binder vores oplevelse af tempo, vægt og værdi. Hyænernes rum, som er tæt ved de steder, hvor ormene hvisker og tisker om vores kroppe, fordeler sine næsten-uhørligheder, som hvis disen over engene kunne anes som udbredte lyde, eller hvis de underste forandringsprocesser, som er de forrådnelsesprocesser, der venter os, kunne føles som lydtæpper vævet af en tid, der bredes ud og forsvinder.[2]

¶3 Fuglene synger, og jorden kredser om solen, der gennemspiller sig motiv i livet, som det udfolder sig på jorden. Stjernernes tid unddrager sig for

den umiddelbare betragtning, på nær solen, vores lokale stjerne, som spiller sit motiv i årstiderne, i den cirkulære bevægelse fra forår, sommer, efterår og vinter, og atter igen i døgnets vekslende rytme, en nat, der tager til, når dagen svinder, og omvendt. Jorden i forbund med solen spiller sit motiv i mennesket og ethvert væsen, i hvilke de i samkvem "genproducerer det producerende princip" i såvel "kastanietræer" som "mennesker".[3] Mens stjernernes tid unddrager sig, hører vi fuglene synge sine motiver i overskuelige portioner og mærker vores eget hjerteslag anslå en rytme, der gælder vores liv. Således gennemspiller Christensen et, for filosofien, velkendt motiv: sfærernes musik.

¶4 Det er solen, der nærer alt liv på jorden. I en selvfortærende proces udkaster den en overflod af energi, der, uden modregning, forsyner alt liv på jorden med næring, som omsættes i planterne og danner grundlag for biosfærens radikale transformation af det geologiske rum.[4] Alt liv står i forbindelse med vegetationens omdannelse af biosfæren, der gør luften åndbar, jorden frugtbar og nærer planetens øvrige væsner med deres kroppe af ophobet sol. Vores kroppe er "som dele af det biologiske rum en slags afbøjning, [...] en rumlig forsinkelse af solens død," og det er det "vi kalder liv".[5] Den astronomiske konstatering – som efterhånden, trods sin radikalitet, er blevet en banalitet – at vi er stjernestøv, at de grundstoffer, som er forudsætninger for livets oprindelse, som vi kender det, er støbt i eksploderende kæmpestjerner eller kolliderende galakser, kan suppleres med den biologiske og geologiske konstatering, at dette liv er næret af en døende stjernes ødsle udskænkning af energi. Denne livsproces emmer af overskud, som må omsættes til yderligere vækst eller ødsles bort,[6] hvormed livet ikke blot indtager jorden, men transformerer den radikalt, ved, som planterne og andre autotrofe organismer, at gøre luften åndbar, eller som lav, svampe og mycelier at omdanne granit til frugtbar muld og således berede jordskorpen for livets yderligere udfoldelse, ved, som orme, at omsætte døde planter til muld, og i

udkanten af skovområder udvide territoriet for skovenes udbredelse, eller ved, som mennesket, at udvinde stadig nye måder at udvide territoriet for sin udfoldelse ved at udnytte akkumuleret solenergi i olie eller i kul, ved at bygge sig op i himmelrummet eller ved at splitte atomet. Ikke nok med, at vi i fordums tid blev født i bugen på en stjerne, vi næres fortsat af en stjernes på en gang livgivende og dødbringende stråler. Vi er stjernestøv, der næres af lys.

¶5 Vi er naturen, der ønsker at se sig selv. Denne tilgang til naturen, som jeg senere skal bestemme som orfisk, minder os om, at vi ikke blot er *i* naturen, at vi ikke blot bebor den, men at vi selv helt og holdent er natur. Alt er spundet sammen. Astronomien og fysikken minder os på, at vi stammer fra stjerner, biologien og evolutionsteorien minder os på, at alt liv har samme rod, geologien og læren om biosfæren minder os på, at livet og alt levende nu og her også er uafladeligt udleveret til hinanden, at det levende radikalt transformerer og former sit miljø, men at dette miljø, som nok er lokalt forankret på jordens skorpe endnu, er uløseligt forbundet til solen, den lokale stjerne, der er livets uomgængelige næringskilde. Vi kan begribe og nuancere denne fantastiske fortælling ved hjælp af den videnskabelige og prometiske tilgang, som endnu er i en rivende udvikling, men bestræber vi os på at forstå menneske som noget, der ikke blot bebor naturen, men som helt og holdent selv er natur, da må vi også ty til den orfiske tilgang.

¶6 Hvis mennesket blot var en ting, eller hvis naturen blot var ting eller materiale, da kunne man hævde, at mennesket blot var *i* naturen, som en genstand blandt andre genstande, men at begribe, at mennesket også selv helt og holdent er *af* natur og dermed en måde, hvorpå naturen ytrer sig, involverer et dynamisk og sammenvævet blik på naturen, hvor tingene ikke er klart adskilte, hvor miljøet ikke er noget, vi er i, men en stadig udveksling og gennemtrængning af de elementer, der indgår heri, herunder mennesket og sågar sproget. Ligeledes er miljøet ikke noget

omkring os. Det er ikke det, der omgiver os, lige så lidt som lungen er leverens miljø, er luften, havet, skoven, haven eller byen vores miljø. Vi er derimod tæt sammenvævede i biosfærens konstante transformation af betingelserne for vores livsudfoldelse. Ligesom den omkring-os-liggende verden ikke blot er vores miljø, men noget, der gennemtrænger os, vores lunger og den luft, der fylder dem, er vi heller ikke blot planternes, dyrenes eller svampenes miljø. Vores adfærd, vores valg, vores værdier, sprog og vores kapital, religiøsitet og produktion gennemtrænger også deres verden, og netop nu er vi i færd med at underminere betingelserne for livet, som vi kender det. Denne naturopfattelse omhandler ikke faste og uforanderlige ting, som står i et ydre forhold til hinanden, men derimod en inderlig organisering af intensiteter, der står i et relationelt og dynamisk forhold til hverandre, ja som slet og ret *er,* fordi de er relationelle. Den unddrager sig udtømmende diskursive bestemmelser og er i bund og grund apofatisk (og dog ateologisk), men den kan tilgås som en inderlig organisering af intensiteter, rytmer, pulseringer og bevægelser, en evigt levende ild, der dog brænder afmålt.

¶7 Også musikken er en inderlig og dynamisk organisering af intensitet, der strækker sig ud i tid. Dens elementer, toner, karakter må afledes af den relation af toner, harmoniske spændinger og rytme, som de står i. Denne opfattelsesmåde modsiger ikke en videnskabelig tilgang. Vi kan endnu vinde indsigt i naturen ved at studere og nuancere vores forståelse af partituret, men musikken selv lader sig ikke udtømme af nok så nøjsomt et studie. Som kvantefysikeren David Bohm bemærker, er vores videnskabelige begreber abstrakte repræsentationer af materie i en evindelig tilblivelsesproces først beskrevet af Heraklit,[7] som er bundet til en særlig kontekst, hvor den approksimation, begrebet dækker over, gælder under bestemte betingelser.[8] Derfor kan det videnskabelige begreb altid nuanceres og diskuteres og vil aldrig udtømme sin genstand. Filosofien kan afdække den musikalske tilgang, men det er poesien, der må anvise

den sproglige vej ind i musikken. Den minder os om, at vi ikke blot står i et forvaltningsforhold til naturen, men et eksistentielt forhold, og at dette forhold ikke blot angår mig, dig, os eller sågar mennesket, men alt liv i biosfæren.

¶8 Dette essay falder i to dele. I første del udreder jeg, hvorledes naturbegrebet i det senmoderne samfund i høj grad er præget af en reduktiv naturopfattelse, hvor naturen betragtes som noget udenfor, som forrådskammer, råmateriale eller rekreative oaser. Det er ikke blot et problem for en adækvat økologisk forståelse af, hvorledes vi er spundet ind i biosfæren og deler skæbnefællesskab med alt liv på jorden, det står også i vejen for en meningsfuld og resonerende forvaltning af vores respektive liv. Det gør jeg i høj grad med inddragelse af Hartmut Rosas tanker om det kontrollerbare, det ukontrollerbare og resonans, samt Georges Batailles' begreber om det heterogene, kontinuitet og immanens.

¶9 I anden del behandler jeg sagens kerne, naturens musikalitet. Hvor den kontrollerede og bestemte natur kendetegner den prometiske tilgang, omhandler den musikalske natur en orfisk og digterisk tilgang til naturen og dermed også til det økologiske spørgsmål og den menneskelige eksistens. Jeg søger at revitalisere en tænkning, der har rod i forestillingen om sfærernes musik, uden dog derved at hævde en kosmisk orden, en guddom eller et harmonisk naturbegreb (forestillingen om en kærlig og nænsom Gaia-gud eller en fortidig idealtilstand man bør vende tilbage til ligger mig meget fjernt). I denne del spiller Pierre Hadots sondring mellem det prometiske og det orfiske samt Christensens tænkning en væsentlig rolle. Afslutningsvis vender jeg tilbage til spørgsmålet om resonans og argumenterer for en særlig form for resonans, der ikke modsvarer et kald, hvilket understøtter en sensibilitet for en økologisk tænkning, der ikke har mennesket som centrum.

¶10 Jeg er fuldt ud på det rene med, at den klimatiske situation kræver øjeblikkelig handling og konkrete tiltag, ikke blot på individuelt på

plan, men i særdeleshed på nationalt, internationalt og multinationalt plan. Det viser sig desværre, at formidling af kendsgerninger ikke er nok til at afstedkomme adfærdsændringer eller tilstrækkelig mobilisering. En eksistentiel og økologisk reorientering er nødvendig. Opdyrkelsen af en orfisk sensibilitet og naturforståelse kan understøtte en sådan reorientering.

Den processuelle natur

¶11 NATUREN YNDER AT SKJULE SIG.[9] SÅDAN LYDER EN AF HERAKLITS mest kendte passager. For ham var naturen en evigt levende ild. Den er en evindelig proces, alt er blot tilblivelse og unddrager sig fastholdelse og endegyldig bestemmelse. Alt, der træder frem, som vi begriber som et fast objekt, er allerede på vej videre. Alt flyder. Alt forandrer sig. I denne flyden kan alliancer, stridigheder og symbioser finde sted og fremstå som nogenlunde stabile ting: en bue, en lyre, et træ, en bygning, en skyformation eller et lands infrastruktur. Heraklit bemærker endvidere, at alt tilsyneladende harmonisk beror på en iboende spænding, en strid. Dette betyder også, at naturen ikke er noget, vi befinder os i, den er ikke blot noget, der omgiver os, men den gennemtrænger os, og vi gennemtrænger den. I den forstand kan naturen betragtes som en organisering af intensitet, af midlertidige forbund, stridende alliancer og anspændt harmoni.

¶12 Et tilbagevendende tema hos Christensen er det forhold, at vi er naturens ønske om at se sig selv. Vi er den samtale, universet kan have med sig selv,[10] eller som astronomen Carl Sagan berømmeligt sagde: "We are the way for the cosmos to know itself".[11] Vi er helt og holdent natur, men i og med, at vi gør den til genstand for vores betragtning, yderliggør vi den også. Vi bearbejder den processuelle natur, gør den til genstand og begreb, med henblik på at fastholde den, gøre den overkommelig og nyttig. Denne bearbejdning markerer et brud med verdens

kontinuitet, som mennesket nu står over for som diskontinuert væsen, der på én gang er helt og holdent omsluttet af verdens kontinuitet og i sig selv er et brud, et sår, i denne.

¶13 At vi tager naturen i besiddelse, bearbejder den, sætter den på begreb og så videre, og derved føjer betragterens distance til naturen, er udtryk for et basalt eksistentielt forhold. Ifølge Bataille markerer bearbejdningen af verden et brud med verdens rene immanens og kontinuitet. Mennesket tilegner sig verden som objekter, ting, værktøj, men dermed ophører den også med at være immanent for det.[12] Her ligger han i forlængelse af Friedrich Nietzsche, der bemærker, hvorledes vi tager verden i besiddelse ved at gøre den til genstand for vores interpretationer, bygger katedraler såvel som begrebskatedraler, som vi kan bebo, indfører nyttige løgne, der kan være en betingelse for livets opretholdelse og så videre. Bataille skriver: "I sidste ende opfatter vi hver fremtoning – subjekt (os selv), dyr, sind, verden – indefra og udefra på samme tid, både som kontinuitet, hvad angår os selv, og som objekt."[13]

¶14 Det er et basalt eksistentielt vilkår: Vi er naturen, der ser sig selv, et brud på verdens kontinuitet, som vi immervæk helt og holdent er omsluttet af.

All of the encouragement from modern life

¶15 All of the encouragement from modern life, is to tell you to pay attention to yourself and to take control of things. We can invent technologies and we can think of ways of organizing the world to our advantage, to our benefit. However, the other thing we obviously love doing, is almost completely the opposite, it's putting ourselves in situations where we're not the primary figure, where we're not in control, but we're carried along, we're floating on something, and like that state, that I call surrender, and other people called transcendence, and other people called getting out of it.[14]

¶16 Således fortæller Brian Eno i BBC-dokumentaren *Another Green World*. Dette basale eksistentielle vilkår antager en ny form i det senmoderne samfund, som diagnosticeres rammende af sociologen og filosoffen Hartmut Rosa. Ifølge Rosa er det senmoderne samfund præget af et vækst-paradigme og et krav om fortsat ekspansion. Vi skal bemægtige os mere og mere af verden, og den drivende motor i denne "udvidelse af kampzonen" er acceleration, vækst og innovation. Han skriver: "*Et samfund er moderne, når det kun formår at stabilisere sig dynamisk, det vil sige, når det for at opretholde sin institutionelle status quo har brug for stadig (økonomisk) vækst, (teknologisk) acceleration og (kulturel) innovation*".[15] Drivkraften for denne fortsatte ekspansion er ikke blot et begær efter mere og øget akkumulation af værdi, men et udtryk for, at samfundet nødvendigvis må ekspandere for at bevare sin nuværende position.[16]

¶17 Denne fordring og stadig større bemægtigelse, hvis motor både er angst og en mangfoldighed af begær, bliver endvidere internaliseret og individualiseret. Stadig flere dele af det personlige liv skal bringes under kontrol og bemægtiges. Vi skal realisere os selv, opkvalificere os på arbejdsmarkedet, blive uddannelsesparate, hurtigt igennem systemet og ud på arbejdsmarkedet og så videre. "Ved at realisere mig selv i mit arbejde får jeg for mit eget vedkommende magt over tingene", skriver Christensen og fortsætter: "men ved selve denne handling er jeg bragt til at bekræfte, at det det drejer sig om er at have magt over tingene".[17] Rosa leverer overbevisende sociologisk forankret empiri, der understøtter ovenstående betragtninger, som det ikke er mit ærinde at problematisere. Det væsentlige for nærværende behandling er, at det eksistentielle vilkår, bruddet med kontinuiteten samt bemægtigelsen af verden gennem begrebet og bearbejdningen i det senmoderne samfund underlægges en fordring om vækst, acceleration og innovation, der på en gang skal sikre samfundets stabilitet dynamisk, men som følge heraf fordrer mere bemægtigelse, samt akkumulation af produkter, forbrug og værdi.

Det handler i bund og grund om at bringe stadigt flere aspekter af vores liv under kontrol, samt at denne kontrol under det senmoderne samfunds vækstparadigme fordrer mere kontrol og yderligere bemægtigelse, hvilket dermed også er en begrænsning og/eller fortrængning af det ukontrollerbares, det heterogenes og kontinuitetens sfære.

¶18 Der er ifølge Rosa fire måder, hvorpå vi gør verden kontrollerbar, som også indvirker på, hvorledes vi har konstrueret et begreb om naturen. Vi har gjort den *synlig*. Vi har trængt ned i dens mindste dele, splittet atomet og kortlagt genomet. Vi har beskrevet biologiske processer, dissekeret kroppen og kortlagt den kropslige anatomi. Hvor langt vi end trænger ind, er der stadig tale om et ydre forhold, om beskuerens distance til genstanden. Vi har gjort verden synlig, men føjet en afstand til det beskuede. Vi har endvidere kigget længere ud i rummet end nogensinde før. Vi har bestemt stjerners atomare beskaffenhed ud fra deres lyssignatur. Vi har indtaget verdensrummet med satellitter og teleskoper og med dette astronomiske blik har vi også skuet tilbage til tidernes morgen. Først med ild og siden med elektriciteten har vi oplyst natten og gjort den fremkommelig. Ganske symptomatisk har oplysningen af natten gjort de fleste storbymennesker totalt fremmede for en uforstyrret nattehimmel, hvorfor de er helt og aldeles fremmede for en overvældende naturoplevelse, som var ganske almindelig for blot få generationer siden.

¶19 I og med vi har gjort naturen synlig, har vi også gjort den *tilgængelig*. Vi kan tilgå den via teleskoperne, mikroskoperne eller skalpellerne. Den er opnåelig og inden for rækkevidde. Vi kan tage "ud" i naturen og rejse hvorhen, vi vil (om ikke andet principielt). Det er klart, at denne tilgængelighed ikke er ligeligt fordelt, men i høj grad beror på økonomisk råderum, men selvom vi ikke fysisk kan tilgå naturen "derude", er den inden for rækkevidde gennem diverse medier. Utallige variationer af frugt og grønt tilgængeligt året rundt i velassorterede supermarkeder. Vi kan alt-

så nyde naturens frugter året rundt, uafhængigt af årstidernes gang. Og selvom nattehimlen ikke længere er tilgængelig for en som mig, der bor i København, kan vi rejse ud til den skønne natur på Møn, der er *dark sky*-certificeret, og opleve en ikke-lysforurenet "autentisk" naturoplevelse af mælkevejen.

¶20 Denne synliggørelse og tilgængelighed gør også, at naturen i stigende grad er mulig at *beherske* og *manipulere*. Vores synliggørelse og kortlægning af naturens processer har gjort os i stand til at manipulere den og regulere forskellige aspekter af den. Vi gensplejser kornet og fremavler kyllinger og køer, så de er egnet til en særlig type produktion og konsumption, selvom de knap nok kan stå på deres egne ben eller føde uden kejsersnit. Og selvom vi ikke kan nå stjernerne (endnu), er vi i færd med at bygge en kunstig sol, Iter, i fusionsreaktorer. Denne beherskelse og manipulation er rodfæstet i en formålstjenlighed. Vi bearbejder genstandene og underordner dem en særlig funktion og et formål.

¶21 Vi gør dem *nyttige*. Naturen bliver gjort til råstof og materiale, til forrådskammer eller rekreativt område. Oliens hengemte somre brændes af, så vi kan udvide vores produktions domæne. Skov bliver fældet, så vi kan dyrke foder til de utallige nyttedyr, slagtesvin og forkrøblede kyllinger, der lever under kummerlige forhold. De bliver også bearbejdet til bygninger, fjernvarme, infrastruktur, diamanter og sociale medier. Den unyttige natur betragtes som et udenfor, rekreative områder og små oaser, som vi kan besøge i ferier eller i kolonihavehuset. Dyr, hvis de da ikke er kæledyr, betragtes som ting, der legitimt kan stuves sammen, leve under pinagtige forhold og slagtes for vores velbefindende. De indgår i en produktion, de er nyttige og tjener vores formål. Naturen er helt og holdent blevet domesticeret eller gjort til et vildt og/eller idyllisk udenfor, som vi kan besøge. Naturligvis under ordnede forhold. Eksempelvis når rigmænd på safari skyder bedøvede løver, så de stolt kan fremvise deres dominans over dyrenes konge. "Værktøjet ændrer naturen og men-

nesket på samme tid: det underlægger naturen mennesket, som gør brug af det, men det binder mennesket til den undertvungne natur", bemærker Bataille.[18] Nyttiggørelsen forudsætter et særligt perspektiv og må betragtes ud fra det formål, det tjener, og dets funktion afledes heraf.

¶22 Visse genstande stritter dog imod tingsligheden og vareliggørelsen. Kunstværket, ikonet, fetichen, den erotiske genstand, en blomst, der skyder op i asfaltsprækkerne, sågar mælkevejen og den skrigende gris, der aner sin skæbne på samlebåndet. Der er en uproduktiv rest i enhver produktion, der må ødsles bort, strålende eller katastrofalt. Denne rest vidner om, at det simulacrum, den genstandsbestemmelse, de har, blot er en repræsentation af en underliggende fantasme, der ikke lader sig udgrunde, et liv eller en mening, der ikke lader sig udtømme af en diskursiv bestemmelse. Den kan også aflæses i de smeltende iskapper, den stigende vandstand, i sårbarheden over for pandemier, der skyldes en større kontaktflade mellem skov og by, den sjette massedød, det tiltagende økologiske kollaps og ikke mindst lokalt i det forhold, at 28.000 smågrise dør af sult og kummerlige forhold hver dag som følge af den danske svineproduktion. Der går utallige skrig gennem naturen. Men de smeltede iskapper eller den uddødende art kalder ikke på os. Hvis de kalder eller skriger i smerte, er det et kald, der ikke henvender sig til os, selvom der påhviler os et ansvar.

Det ukontrollerbare og det heterogene

¶23 I BATAILLES TERMINOLOGI KAN MAN SIGE, AT DER FINDER EN homogenisering sted. Verden som sådan er præget af heterogenitet, og det er gennem vores fortolkninger og nyttiggørelse, at den gøres homogen og derfor også fremkommelig. Den homogene og nyttige orden er modsagt af det heterogene, der i sin yderlighed underminerer ethvert nyttigt hensyn og ethvert formål. Den nyttige produktion af verden forveksler tingen med dens bestemmelse, stivner i dens former, da den i en

vis forstand reducerer verden og ekskluderer den heterogene verdens rørelser. I modsætning til den profane og homogene verden står den verden, hvori vi kan erfare tilstande af verdslig kommunion, altså kommunikation forstået som ikke-diskursive intime forbund, i Batailles forstand, som indfinder sig i erotikken, i det hellige, i hengivelsen, i ekstasen og så videre. Med andre ord tilstande, hvor vi overskrider vores diskontinuerte vilkår i erfaringer af verdens kontinuitet. Da den heterogene verden truer med at destabilisere den homogene orden, behæftes overgangen hertil med tabuet og forbuddet.

¶24 Sådanne tilstande står i modsætning til den fuldt ud kontrollerbare verden. Når vi tager verden i besiddelse, bringer vi det ukontrollerbare under kontrol. Vi homogeniserer det heterogene. Dette kan ske gennem tilegnelse, men det rummer også et element af fortrængning. Tingen, eksempelvis, reduceres til sin tingslighed, til sin bestemmelse og sin formålsbestemmelse. For det senmoderne menneske er denne bearbejdelse knyttet til en fordring om yderligere bemægtigelse, der, som minimum, er nødvendig for at opretholde status quo.[19] Dermed bliver den ukontrollerbare verden et aggressionspunkt. Dette kommer, ifølge Rosa, til udtryk i den marxistiske analyse af arbejderens fremmedgørelse: "Når den natur, der skal forarbejdes, kun fremstår som råstof eller som et objekt, der skal videreforarbejdes, og som kan kapitaliseres, fremmedgøres arbejderne yderligere i forhold til naturen".[20] Arbejderen fremmedgøres, verdensforholdet bliver stumt og døvt. Det væsentlige for nuværende er, at den senmoderne fordring om stadig bemægtigelse og kontrol afstedkommer øget fremmedgørelse og gør den ukontrollerbare verden til aggressionspunkt for mennesket. Det, der ikke kan bringes under kontrol, truer med at destabilisere den etablerede orden. Dels fordi der hersker en implicit fordring om yderligere akkumulation, og dels fordi status quo kun kan opretholdes dynamisk. Dette gælder som nævnt både på samfundsniveau og på det personlige plan. Hvis du ikke formår

at realisere dig selv, lykkes du ikke som menneske. I arbejdslivet skal du sikre, at du har de rette kompetencer og hele tiden opgraderer dig for stadig at være relevant – og så videre.

¶25 Bataille skriver i 1930, at vi er i færd med at berøve "tilværelsen enhver kilde til ophidselse" og udvikle "en servil menneskelighed udelukkende egnet til produktion".[21] Hos Christensen lyder det tilsvarende, at kapitalinteresser har monopoliseret "naturens vilde vækst".[22] Overfor det senmoderne vilkår, der er præget af en fordring om økonomisk vækst, acceleration og innovation, står det heterogene, det ukontrollerbare, den vilde vækst. Dette afstedkommer fremmedgørelse, hvor verden enten bliver oplevet som aggressionspunkt eller som stum. At den yderliggjorte natur bryder ind som klimakatastrofer bliver et spørgsmål om at fikse den med yderligere produktion, mere bemægtigelse og endnu en udvidelse af kampzonen. Det er således et økologisk problem, fordi økologi bliver reduceret til en cirkulation af objekter, der godt nok bør cirkuleres på en mere bæredygtig måde, men som stadig repræsenterer en måde at bemægtige sig naturen på, og som dermed hviler på en reduktiv, det vil sige en tingslig- og nyttiggjort, naturforståelse.

Resonans og overskridelse

¶26 AT DEN SENMODERNE BEMÆGTIGELSE AF VERDEN GØR DEN UKONtrollerbare verden til aggressionspunkt, er også et eksistentielt problem, eftersom det på paradoksal vis formindsker vores verden i den forstand, at vi ikke formår at træde i forbindelse med den. Der opstår en kløft mellem os og verden, og dermed bliver vi fremmede for os selv. Vi fornægter den verden, vi helt og holdent selv er.

¶27 Erfaringen af samhørighed med verden kalder Rosa for resonans. Dette er han bestemt ikke ene om. Samklang og stræben efter harmoni spiller en væsentlig rolle hos eksempelvis pythagoræerne og Platon. Den er central i den nyplatoniske tradition (Iamblikos, Plotin, Proklos), som

strækker sine motiver ind i den kristne mystik (Hildegaard van Bingen), renæssancen (Ficino) og romantikken (Novalis, Günderode, Goethe). Vi genkender et beslægtet begreb i stoikernes forståelse af sympati (at bevæge sig i overensstemmelse med) og endvidere i megen ikke-vestlig filosofi, eksempelvis i daoismen.

¶28 Ifølge Rosa gør følgende fire aspekter sig gældende, hvis der skal være tale om resonans. At resonere med noget implicerer, at det på en eller anden måde "taler til én". Man oplever et *kald*. Det kan være et kald fra en bog, et bjerg, et musikstykke eller et andet menneske. Noget kalder på en, der er en form for henvendelse på spil. Barnegråd, en miavende kat, et artefakt eller et kunstværk vidner om en livsytring, hvorfor det henvendende relativt uproblematisk kan identificeres, selvom der ikke er en klar adressat. Anderledes forholder det sig med en solopgang, en stjernehimmel eller en rislende bæk. Naturligvis kan de synes indbydende, faretruende eller smukke, men i hvilken forstand kan der være tale om et kald? En henvendelse? Det er der ifølge Rosa, også selvom han ikke tilskriver solopgangen en subjektivitet. I mødet med en genstand kan man trods alt sige, at man indgår i et affektivt forhold, som også er betinget af genstanden, og i den forstand kan der være tale om et kald eller en afficering. For at der skal være tale om resonans, må kaldet også anspore en vis grad af selvvirksomhed. Kaldet ansporer altså i en vis forstand et *svar*, man bringes i bevægelse og/eller bliver berørt af situationen. At blive selvvirksom af kaldet, at besvare det i samklang, beror på, at der indfinder sig en *forvandling*, det næste aspekt af resonans ifølge Rosa. Dette indebærer, at verdensforholdet bliver transformeret af mødet. Denne transformation kan være mere eller mindre radikal og omfattende, men det væsentlige er, at verdensforholdet bliver et andet. Jeg forbinder det eksempelvis med den indflydelse, musik havde på mig som teenager. Mødet med David Bowies musik, tekstunivers og kunst ændrede radikalt mit udsyn og mit verdensforhold. Noget lignende sker,

når kærligheden indtræffer. Her ændres verdensforholdet radikalt. Hvad der før måske var stumt og dødt, bliver levende og dirrende. Det er netop verdensforholdet, det gælder, altså mødet med verden, samtidigheden af *kald* og *svar,* der afstedkommer en *forandring*. Resonansen ligger ikke i kaldet eller i svaret isoleret set, men i den forvandlende samtidighed.

¶29 Når en forandring indfinder sig, bevæger vi os også ud af forudsigelighedens trygge og kontrollerbare rammer. Resonans implicerer dermed altid et aspekt af ukontrollerbarhed. Vi kan ikke fremtvinge et kald. Det forudsætter en grad af åbenhed, en vis blottelse, at vi er i stand til at lytte, men vi kan ikke garantere, at noget "taler til os", og vi hører et kald. Vi kan selvfølgelig indstille os på at besvare verdens kald, men vi kan ikke garantere, at vi er i stand til det. Og hvis vi besvarer kaldet, kan vi ikke kontrollere, i hvilken grad det bevæger os, og i hvilken grad det forandrer os. Der er med andre ord en blottelse og en åbenhed forbundet med resonans. Rosa skriver: "Da resonans konstitutivt er åbent overfor udfaldet, er resonans altid i et grundlæggende spændingsforhold til den sociale logik om uophørlig vækst og optimering og til den tilsvarende holdning til verden, hvor verden altid fremstår som aggressionspunkt".[23] For Bataille er en sådan erfaring erotisk i sin grundvold. Den implicerer en overskridelse af den individuelle diskontinuitet og strækker sig mod erfaringer af kontinuitet og intime verdensforhold. Også for ham udfordres den sociale logik i den erotiske henvendelse og besvarelse. Bataille skriver: "Det, der er på spil i erotikken, er altid en opløsning af de konstituerede former. Jeg gentager: af disse former for socialt, regelmæssigt liv, der ligger til grund for den diskontinuerte orden, som de definerede individualiteter, vi er, indgår i".[24]

¶30 Det er dog vigtigt at bemærke, at for Rosa indtræffer det ukontrollerbare ikke nødvendigvis på alle stadier af kontrollerbarhed. Altså synlighed, opnåelighed, beherskelse og nyttiggørelse. Det kan eksempelvis

være en forudsætning for hengivelse til et stykke musik eller sammenspil, at man har en forståelse for det musikalske sprog eller har opøvet sine instrumentelle evner, ligesom en vis forståelse for de erogene zoner er ønskværdige i et vellykket erotisk møde. Med Batailles ord beror samhørighed, kommunikation og resonans altid på en vis grad af transgression, på blottelse og overskridelse. I overskridelsen er der mulighed for at træde ind i tilstande af kommunikation, det vil sige sammensmeltende tilstande, hvor distancen mellem subjektet og objektet opløses.

¶31 Rosa åbner med sit resonansbegreb døren "ud til" naturen (som Laugesen og Lund forbilledligt viser i deres bidrag til denne serie),[25] og Bataille åbner den indad, men hvilken natur er det, der møder os, og hvorledes kan vi møde den?

* * *

Den prometiske og orfiske tilgang

¶32 PLUTARCH BESKRIVER, HVORLEDES NATURENS GUDINDE I BYEN Sais bærer inskriptionen: "Jeg er alt, hvad der har været, alt der er, og alt som vil komme; og ingen dødelighed har nogensinde løftet mit slør". Billedet af den dækkede Isis findes i mange afskygninger igennem historien, hvilket Pierre Hadot viser i sin mesterlige *The Veil of Isis*. I den sondrer han mellem to måder at tilnærme sig naturen på: den prometiske og den orfiske.

¶33 Prometheus gav som bekendt menneskene ilden tilbage skjult i en plantestængel, efter at de havde trodset Zeus, og han lærte dem endvidere smedekunsten. Denne tilgang repræsenterer den teknologiske betvingelse af naturen. Den skal bringes under kontrol, bemestres og underordnes menneskelige formål. Hadot skriver: "Mennesket søger, gennem teknologi, at bekræfte sin magt, sin dominans og sine rettigheder over naturen".[26] Gennem eksperimenter og dissektion forsøger man at træn-

ge ned i naturen ved at fragmentere og dele den i mindstedele og således udvinde ilden fra plantestænglen. Roger Bacon (1220–1292), en af de centrale figurer i udviklingen af den videnskabelige metode, mente berømmeligt, at naturen skal undergå *tortur*, så vi kan fravriste den sine hemmeligheder. Den prometiske metode stemmer fint overens med ambitionen om at beherske naturen og bringe den under kontrol. Den vil trænge længere ned i naturens væv ved at dissekere den og kortlægge den.

¶34 Den græske sagnhelt Orfeus var derimod den største poet og musiker. Han var kendt for sit lyrespil og sin besnærende sang, som kunne tryllebinde vilde planter og dyr, ja, selv bølgerne kunne han tæmme. Han kunne besnære dødsrigets skygger, få Tantalos til at glemme sin tørst, få Sisyfos til at glemme sin dont og sågar bringe anstrøget af et smil til Persefones læber, da han, omsluttet af sin lyres toner og drevet af Eros, steg ned i dødsriget for at bringe sin elskede Eurydike tilbage. Det siges, at Hermes opfandt lyren, men Orfeus perfektionerede den. Han blev genstand for den orfiske kult, der forbindes både med dyrkelsen af Dionysos og den pythagoræiske lære. Denne tilgang søger ikke at fravriste naturen sine hemmeligheder under strengt forhør, men derimod at åbenbare den via kunst. Naturens natur så at sige åbenbares, når den aktiveres af og bringes i samklang med lyrespillet. For den orfiske digter betragtes mennesket som en del af naturen, "fordi kunsten allerede er til stede i den". Derfor er der ikke længere nogen "modsætning mellem natur og kunst". Kunsten, "især dets æstetiske aspekt", er derimod "en forlængelse af naturen", hvorfor naturens "okkultation" ikke længere er en modsætning, "der skal overvindes", men "et mysterium, som mennesker gradvist kan indvies i".[27] Denne sondring genlyder i en vis forstand, når Christensen skriver:

¶35 Poesien er bare én af menneskets mange erkendelsesformer, og der går det samme skel ned gennem dem alle, hvad enten det drejer sig om filosofi, mate-

> matik eller naturvidenskab. Et skel mellem dem, der tror, at mennesket med sit sprog står udenfor verden, og dem der oplever, at et menneske med sprog er en del af verden; og at det derfor bliver nødvendigt at forstå, at idet mennesket udtrykker sig, er det også verden, der udtrykker sig.[28]

¶36 Den prometiske tilgang anskuer tingene fra en vis distance, den står med sit sprog uden for verden og trænger ind i den med skalpellens dissekerede elegance. Der er så afgjort noget prisværdigt i den tilgang, der genkender ilden i plantestænglen og søger at afdække den. Den orfiske tilgang derimod betragter mennesket som en del af verden, og som følge heraf forstår den, at når mennesket udtrykker sig, er det også verden, der udtrykker sig. Selvom de repræsenterer to forskellige tilgange, så betyder det ikke, at vi skal vælge side. Indsigt i naturens tekniske beskaffenhed kan også være med til at åbenbare dens storslåede sammenvævethed. Eksempler herpå er mycologisternes afdækning af myceliers netværk, der forgrener sig i storslåede kommunikerende forbund, der forener træer, planter og svampe, og dermed åbenbarer en forunderlig naturlig poesi. Således forholder det sig også med astrofysikkens indsigter i stjernernes processer og atomare sammensætning, som kan aflæses i deres lysprofiler, der har åbenbaret for os, hvorledes de biologiske grundstoffer er støbt i en død kæmpestjernes indre eller i kolliderende galakser. Altså hvorledes vi materielt er forbundne med stjernerne og deler en fælles skæbne. Disse indsigter, der nok følger af den prometiske tilgang, åbner op for en erfaring af slægtskab og kontinuitet og rummer en enorm poesi, hvis de også bringes ind i et orfisk helhedsorienteret blik. Dette parløb af en prometisk og orfisk tilgang genkender vi i Thøger Larsens *Sfærernes Musik*, Christensens digtning, Sagans *Cosmos* og utallige andre værker. De to tilgange skal med andre ord forstås som to forskellige retninger, vores orientering mod naturen kan antage. De er nok modsætninger, men kan leve side om side i det samme menneske.

¶37 Den prometiske tilgang kan berige vores billede af naturen og stimulere en form for forståelse af kontinuitet, men også være med til at operationalisere den, være en måde at bringe naturen under kontrol og i sidste ende at nyttiggøre den. Dette forhold – i samkvem med en kapitalistisk orden, der også har føjet til produkt- og tingsliggørelsen af naturen – kan føje til den fremmedgørende bemægtigelsesstrategi, som karakteriserer det senmoderne samfund.

Sfærernes musik

¶38 HVIS DEN PROMETISKE TILGANG IMPLICERER ET BRUD PÅ NATURens immanente kontinuitet, hvordan kan vi da tilnærme os naturen uden at indstifte et sådant brud? Hvis mennesket med sit sprog ikke blot står uden for verden og naturen, men selv er verdens måde at udtrykke sig på, bliver det interessant at undersøge hvorledes sproget på en gang stiller sig uden for verden og kan anvise en vej ind i den. Hvis naturen ikke lader sig udtømme diskursivt, men må forstås som processer, stridende forbund og fluktuerende intensiteter, da bliver det interessant at undersøge, hvorledes vi kan tilnærme os disse rørelser og bevægelser. En sådan tilgang ville netop være orfisk og musikalsk. Den omhandler de strenge, der anslås af musikken, og hvorledes disse rørelser og rytmer lader sig aflæse. Det Christensen-citat, der indleder dette essay, beskriver en sådan musikalsk naturforståelse på smukkeste vis.

¶39 I antikken genkendte pythagoræerne den kosmiske musik i planeternes baner og lokalt i årstidernes vekslende gang. Ifølge dem spiller den en guddommelig, afmålt og fornuftig komposition med cyklisk harmoniske genkomstmotiver. Kosmos er en lyre, og dens klang er verdenssjælen. Fornuften og harmonien kan aflæses i den gensidige afmålthed, hvormed årstiderne afløser hinanden og er forudsætning for hinanden. Uden det spirende forår ingen blomst om sommeren, uden sommerens blomst ingen moden høst om efteråret og uden vinterens død og dvale

ingen genkomst om foråret. Verdenssjælen spiller således et motiv, der rækker ud i tiden, og hvis harmoni består i periodiske forhold, der, hvis de spillede på samme tid, ville være i dissonans, men som spiller afmålt og rytmisk efter hinanden.

¶40 Endvidere kan dens musik afdækkes og udtrykkes i forhold, der både vidner om en immanent fornuft og musikalitet i alting. Dette åbenbarer sig i opdagelsen af den harmoniske tonerække, der kan udtrykkes i simple talforhold. Uden opdeling befinder enhver tone sig i et ubrudt og grænseløst kontinuum, men ved opdeling fremstår en skala, og denne skala kan udtrykkes i talforhold og efterprøves empirisk. Dette kan man erfare, hvis man betragter en svingende streng, der bevarer sin spænding, men hvis længde kan variere. Halveres strengen, vil den spille en oktav over den oprindelige tone, som kan udtrykkes i forholdet 2:1, kvinten kan udtrykkes i forholdet 3:2, kvarten i 4:3 og så videre. Ikke desto mindre bevidner det en iboende kosmisk harmoni, der kan udtrykkes i forhold (ratio), og som kan observeres direkte i naturens gang og i tonerækken. Således er alt et spændingsforhold mellem det ubegrænsede og det begrænsede, mellem aperion og peras, mellem det irrationelle og det fornuftige. Ethvert levende væsen er spundet ind i denne kosmiske harmoni og er selv et produkt heraf. Den kosmiske lyres strenge resonerer i alt, i ethvert væsen, og præger det med sit motiv. Når solen eksempelvis anslår sin streg og bevæger sig over himlen, vil de heliotrope planter følge dens gang i et udslag af kosmisk sympati, bære frugt, når det passede til årstidens gang, og dermed også tjene andre væsner som føde, der således spindes ind i den kosmiske harmoni. På den måde er de enkelte væsners mikrokosmos blot lokale manifestationer af de makrokosmiske bevægelser, det vil sige, de er selv lyrer, der spiller mere eller mindre samstemmende med i sfærernes musik.

¶41 Hvis kroppen selv er en lyre, er sjælen blot klangen, der lyder heraf. Det vil sige, at krop og sjæl blot er to sider af samme sag, og hvis krop-

pen er dødelig, er sjælen det også. Lyrens krop er konstitueret af en iboende spænding mellem greb og streng, en strid, der dækker over en tilsyneladende harmoni. Denne strid er på en gang forbund og selvfortærende proces. Ligesom heliotroperne bevæger sig i sympati med solen, indstiller kroppens organer sig efter hjertets slag og lungernes åndedræt, og i det hele taget består den menneskelige krop af utallige stridende og symbiotiske forbund af mider, mycelier, bakterier, celler og organer, som indgår i dets sælsomme økosystem. Lyrens krop er således udtryk for en iboende spænding, en intensitet, der endvidere ikke lader sig klart adskille og bestemme uafhængigt af de kosmiske bevægelser. Alt er spundet ind i alt.

¶42 Lyrens krop kan således forstås som en spænding, en dirrende patos i et nærværende nu, en intensitet, der grundet sine umiddelbare forbund af greb og streng, organer og organismer, impulser og rørelser, konstituerer en krop, der kan betragtes som en enhed, som dog ikke kan løsrives fra de øvrige betingelser, der muliggør dens konstitution, dvs. den større kosmiske krop, som den indgår i, dens mere eller mindre harmoniske forbund med jorden og solen. Hvis sjælen er lyrens klang, da er den denne kropslige intensitet, der rækker ud i tid. Det motiv, som lyren spiller, den klang, der lyder heraf, binder det forgangne sammen med det kommende i det nærværende nu, ligesom tonen, der er drægtig med den harmoniske og melodiske spænding, som gik forud for det nærværende øjeblik.

¶43 I dag er komponisten død. Sfærernes musik spiller ikke harmonisk, men udgør en kakofoni, hvor oaser af skønhed indtræffer, hvor forbund finder sted, men hvor strid, vold og massedød også spiller sine mange motiver. Den musik, der lyder i dag, og som altid har lydt, er hinsides godt og ondt, hinsides individuelle hensyn. Endvidere overdøves den lokalt af andre rytmer, samlebåndets, urets opdeling i arbejdstid og fritid, maskinel produktion og kapitalismens fremdrift. I det senmoderne

samfund trumfes den endvidere af teknologiens og de sociale mediers altædende flygtighed, af prækære arbejdsforhold og en endeløs strøm af underholdning.

Resonans og krop

¶44 DEN MUSIKALSKE NATURFORSTÅELSE KREDSER OM NATUREN FORstået som ubrudt kontinuitet, som vi kender igennem vores egen kropslige intensitet. Den omhandler naturen som immanens, som en heterogen vekslende størrelse i konstant bevægelse. Derfor unddrager den sig også en positiv diskursiv bestemmelse, den lader sig ikke undertvinge af prometiske bestræbelser. Som Bataille skriver, er kontinuiteten "ikke erkendelig; men i uberegnelige og altid delvist anfægtelige former er erfaringen af den givet".[29]

¶45 At erfare den som sådan er at stå i et umiddelbart forhold til den, hvor vi overskrider vores diskontinuerlige vilkår. Den kløft eller det sår, der blev pådraget kontinuiteten, da vi tog den i besiddelse og gjorde den til genstand, overskrides momentant. Dette betyder ikke, at vi i sådanne tilstande oplever en ren og harmonisk immanens. Bataille beskriver dyrets immanens som vand i vand. Immanensens plan må forstås som bølger, der kan fortæres af andre og større bølger, som strømhvirvler, der opnår momentan karakter af enhed i sin rørelse, men som kan opløses eller rives med af andre og stærkere bevægelser, hvor visse bevægelser endda antager karakter af massive flodbølger, der fortærer alt på sin vej. Kontinuiteten er med andre ord ikke uden rørelser, tværtimod, den er en evigt levende ild, hvor selv harmoni er konstitueret af en iboende strid. En betoning af kontinuiteten i naturen munder således ud i en ontologi, der er lige så flad og hierarkiløs som et bølgende hav.

¶46 Resonans er dermed ikke blot et spørgsmål om kald, svar og transformation, hvilket man kan forestille sig på et rent intellektuelt plan, men om overskridelse af vores diskontinuerlige vilkår, hvilket implicerer en

hensættelse til tilstande af immanens og en umiddelbar måde at "være" i tiden på. Den umiddelbare tids melodiøsitet står i modsætning til den kvantitative tidsforståelse, hvor tiden betragtes som adskilte øjeblikke på rad og række, som perler på en snor. Tiden, som den umiddelbart erfares, er en inderlig organisering, hvor det nærværende *nu* er ladet med det forgange, der forløses i det næstkommende, som en tone, hvis kvalitative intensitet beror på de harmoniske og melodiske bevægelser, der gik forud for den, og som bæres videre i det fortsatte toneløb. Det er lyrens klang, der strækker sig ud i tiden, det er kroppens pulserende og bevægelse intensitet.

¶47 På kontinuitetens plan, som vi erkender som kropslig intensitet, som klang og musik, erfarer vi også os selv i berøring med vores omgivelser, som deltagende og som udleveret på godt og ondt. Det bliver tydeligt når en ikke-inviteret person trænger ind i vores intimsfære, at den intensitet, der konstituerer vores kropslighed, står i forbindelse til de omgivende intensiteter. Når solen varmer vores krop en sommerdag, er det også tydeligt, hvordan vi kropsligt står i direkte forbindelse til et himmellegeme, der befinder sig ufatteligt langt væk. Når vi fortærer andre levende væsner, planter eller dyr, underordner vi deres ophobede energi vores egen kropslige konstitution og udskiller, hvad vi ikke kan omsætte. Hensat til immanensens plan erfarer vi os selv som en inderlig organisering (der naturligvis kan være mere eller mindre harmonisk), hvilket implicerer den umiddelbare tids musikalitet.

¶48 I resonanserfaringen er der således en kropslig og tidslig komponent, en vakt opmærksomhed der hensætter os i samklang og dermed åbenbarer vores egen erfaring af kroppen som klang, der både ringer ud over sig selv og lader sig farve, gennemtrænge og transformere af udefrakommende klangmotiver. Erfaringen af resonans angående naturfænomener kan således gøre os opmærksomme på, hvorledes vi står i konstant udvekslende forhold til naturen og miljøet omkring os, hvorledes vi er

bevæget af andre bevægelser end vores egne, og hvorledes vores strenge ikke alene anslås af os selv, såfremt vi er forsynet med en adækvat forståelse af altings sammenvævethed.

¶49 Den kan også gøre os opmærksom på, hvorledes vi i høj grad er underlagt andre rytmer og motiver end vores egne, eksempelvis vækstsamfundets og kapitalismens fortsatte fordring om mere vækst, mere innovation, mere acceleration, samt at denne taktstoks tiltagende tvang ikke er forankret i nogen naturnødvendighed, men at den både kan og må blive ændret, hvis vi ikke skal underminere vores egen og utallige andre væseners eksistens i biosfæren.

¶50 Den orfiske tilgang kan åbenbare, tydeliggøre eller fremmane denne musikalitet i naturen og dermed gøre det "kaldende" tydeligt, hvilket er en forudsætning for resonans. "De *musikalske forhold* forekommer mig egentlig at være naturens grundforhold. Krystalliseringer: akustiske figurer af *kemiske svingninger* (kemisk mening)", skriver Christensen. "Den egentligt *synlige musik* er arabeskerne, mønstrene, ornamenterne".[30] Det er disse forhold, Christensen i høj grad bestræber sig på at synliggøre, når hun eksempelvis i *det* anvender "*Biologiske principper anvendt på ord*" og således fremmaner en "*vækst af vand og sten og ord*",[31] eller når hun i *Alfabet* anvender Fibonaccis talrække til at fremskrive et vækstmotiv, der kan genkendes overalt i naturen. Hvorvidt disse forhold korresponderer med egentlige forhold i naturen, er egentlig ikke det væsentlige. Det væsentlige er, at denne fremskrivning af musikaliteten muliggør en måde at være i kontakt, i samklang, i resonans, og som anført er en sådan tilstand en overskridelse af det diskontinuerte vilkår, hvilket implicerer en kropslig kontinuitetserfaring og tidens umiddelbare melodiøsitet. Digteren fremmaner det kaldende, blotlægger en passage af naturens partitur. Digteren kan fremskrive passager af naturens musikalitet, hvor hun også fremskriver en iboende paradoksalitet, da man med sproget stiller sig på afstand af sin genstand. For Christensen er sproget

på én gang "en forlængelse af naturens skabende kræfter og et brud", og digteren kan fremmane en "spænding der lader afgrund og bro fremtræde og vokse samtidig, som både forenelige og uforenelige størrelser".[32] Hvis digtet kan fremskrive passager af naturens partitur, da må det både være i betydningen *brudstykke af en komposition* og i betydningen *åbningen eller forbindelse*, på én gang *bro* og *afgrund*. "Musikken er der hele tiden, men kun indimellem hører man den",[33] skriver Christensen. Selv tydeliggør hun den ofte i sin digtning, men hun behandler også i særdeleshed afgrunden. Væksten, der kollapser under sin egen tyngde (som det er tilfældet i Alfabet), væksten, naturens vilde vækst, der monopoliseres af kapitalkræfterne og reduceres til økonomisk vækst, samt kontinuiteten, der splittes i stadig mindre dele, indtil det menneskelige subjekt står ensomt og angst tilbage i et samfund, der er blevet koldt, stumt og stenet.

¶51 Når den orfiske tilgang søger at fremskrive de "musikalske forhold" i Christensens forstand, forstået som kemiske svingninger, biologiske principper, krystalliseringer, som arabesker, mønstre, ornamenter eller digte, bliver det også klart, at den ikke står i modstrid med de prometiske erkendelser, men lader sig informere heraf, af indsigten i vækstforhold, proportioner og processer, der forekommer i naturen. Denne alliance mellem det prometiske og det orfiske kan vi også genkende i Thøger Larsen besyngelse af *Sfærernes Musik*:

¶52 De unge Stjerner danser, som Stjerner danse skal,
fra deres runde Baner det regner ned med Tal,
for Kloder selv saa simpelt, for Sangersind saa svært,
saa mangen sorgløs Sanger faar aldrig Takten lært.
Men den, der sænker Sindet i Tallenes Mystik,
fornemmer dunkelt Rytmen i Sfærernes Musik.[34]

¶53 Der er med andre ord ikke nødvendigvis en strid mellem de videnskabelige indsigter og den orfiske digters bestræbelser, men såfremt vi får reduceret naturen til ting og formål, til et udenfor og død materie, da må Orfeus igen stige ned i det dødes rige og bringe sin elskede med sig tilbage, og som det gjaldt dengang, gælder det stadig, såfremt vi fæstner vores alt for faste blik herpå, vil den elskede blive til en genstand, en saltstøtte og død materie.

Resonans uden kald

¶54 DIGTEREN KAN ALTSÅ TYDELIGGØRE NATURENS KALD, LIGE SÅ VEL som digteren kan åbenbare afgrunden, angsten og ensomheden. Gennem digteren kan også stumheden tale. Hvorvidt en digter skal eller bør gøre det ene eller det andet, vil jeg lade være op til digterne selv, men tydeliggørelsen af kaldet er om ikke andet en mulighed. Men er det egentlig præcist at betragte det som et kald, blot for at imødekomme Rosas begreb om resonans? I kaldet ligger der en henvendelse, som om naturen angik adressaten, som om kaldet angik mig. I overskridelseserfaringen bevæger vi os altid hinsides os selv. I resonanserfaringen handler det om samklang og relation, hvilket også sker på trods af egoet. Naturen, der henvender sig gennem digteren, kender vi fra A.W. Schack von Staffeldts digt *Indvielsen*, hvori digter-jeget modtager musens harpe:

¶55 Da rundt en anden Natur der blev,
Vindene talte;
Fra Skyer, som blege for Maanen hendrev,
Aanderne kaldte,
Et Hierte slog varmt og kiærligt i Alt,
I Alt mig vinked' min egen Gestalt.[35]

¶56 Digteren finder klart et slægtskab men den "anden Natur", hvor alt vinker i hans egen gestalt, men i en vis forstand kaldes han også bort fra sig selv, og da digteren vender tilbage til sig selv efter inspirationens øjeblik, er han opfyldt af længsel: "Dog brænder mig Kysset, jeg kiender ei Fred / Förend jeg drager Himlene ned!" .[36] Digtningen er rig på eksempler på, at naturen får stemme og henvender sig, og blot det forhold, at digtet har afsender, konstituerer en henvendelse.[37] Men hos Christensen mener jeg, som anført, at det er mere præcist at hævde, at hun synliggør passager i den dobbelte forstand af brudstykke og åbning. Hun blotlægger bevægelser, der omslutter mennesket, men som ikke har mennesket som omdrejningspunkt. Dette gælder eksempelvis vækstmotivet i *Alfabet* og det værendes kontinuitet, der splittes og kommer til sig selv i *prologos* i mesterværket *det*, hvor kødet går forud for ordet. Det gør sig gældende, når hun bestræber sig på at genproducere det "producerende princip", der gør sig gældende i såvel kastanietræer og mennesker.[38] Og dette er væsentligt for en forståelse af, hvorledes man kan tale om resonerende naturforhold, der ikke beror på en kaldende natur.

¶57 På den ene side kan vi sige, at Rosa har ret i, at vi kan være afficeret af naturen, at vi indgår i en relation, der er større end os selv, og dermed er påvirket heraf. Naturen blev vedkommende, og det er for ham nok til at konstituere et kald. Rosa fremhæver Albert Camus' begreb om det absurde som et verdensforhold, der er blevet stumt eller tavs. For Camus er det absurde konstitueret af samtidigheden af menneskets længsel efter fortrolighed, mening og intimitet, og mødet med et indifferent univers. Det absurde har med andre ord nogenlunde samme struktur som Rosas triade, som udgør resonans, men hvor det er mennesket, der kalder, og verden, der ikke imødekommer den menneskelige længsel. Var distancen til verden blot overvundet, var man blot et "træ blandt træerne eller et dyr blandt andre dyr", da ville kravet om fortrolighed ikke længere gøre sig gældende, men "den latterlige fornuft" sætter os op mod "hele skab-

ningen" med sit krav om mening.[39] Rosa kan have ret i, at den stadige ekspansion af den kontrollerbare sfære gør verdensforholdet stumt. Den instrumentaliserende og nyttiggørende fornuft sætter sig op mod skabningen, men ønsket om at høre naturens kald er også en måde, hvorpå naturen skal angå og henvende sig til netop mig. Resonans, der ikke besvarer et kald, er smukt beskrevet i et essay af Camus, hvor han "under verdens store åndedræt" hører grundtemaet i en kosmisk "fuga", der "lød som hele jordens sang". Han bringes ud af sig selv, "i udtrykkets egentligste forstand", hvilket forsikrer ham om, "at alt, bortset fra [hans] kærlighed og råbet fra disse sten, var omsonst".[40] Jeg har tidligere selv beskrevet en beslægtet erfaring, hvor jeg under Saharas klare nattehimmel for første gang for alvor så mælkevejen, der blotlagde sig som et tiltagende stjernetæppe over mig:

¶58 Den lysende himmel omfavnede mig med sin tavshed, uden løfte om mening eller formål, og jeg var i en tilstand af stille hengivelse. Den menneskelige knude var hverken løst eller fornægtet. Det absurde gjorde sig stadig gældende, men afstanden til verden var et øjeblik overvundet, uden gud og mening.[41]

¶59 Her er der ikke tale om at besvare et kald. Stjernehimlen angår ikke mig, lige så vel som jorden ikke roterer for min skyld. Godt nok hører Camus hele jordens sang og den kosmiske fuga, ligesom jeg blev omfavnet af nattehimlens lysende tavshed, men de udgjorde ikke et kald eller en henvendelse, og netop derfor kunne tavsheden og musikken besvares på en måde, hvor man bevæger sig væk fra sig selv. Hvis verden vil lære os noget, er det at "sjælen ikke er noget og hjertet lige så lidt", samt "at stenen, der er gennemvarmet af solen, eller cypressen, som den skyfri himmel forstørrer, begrænser det eneste univers, hvor det "at have ret" får mening: naturen uden mennesker".[42] Der er tale om resonans, men resonans med en proces, i hvilken man forgår, som derfor udgør et cen-

tralt aspekt af en naturforståelse, der ikke længere har mennesket som centrum, som rækker ind i naturen uden mennesker, der spiller en umenneskelig musik.

¶60 Resonans uden kald omhandler med andre ord en eksistentiel orientering, der rækker udover den menneskelige sfære, men som ikke hinsides det menneskelige antager en gud, en sandhed, en harmonisk enhed eller en forløsende mening. Det er lyren, der klinger ud i det kakofoniske kosmiske orkester, foruden komponist og dirigent. Nietzsche kaldte denne bevægelse hinsides det afgrænsede individ, hinsides *du* og *jeg*, for *zu Kosmisch empfinden*, at føle sig kosmisk. Det er en orientering, der ikke forstiller sig, men som derimod blotter sig. Da gud endnu gemte sig bag solen, kunne Proklos betragte heliotropernes bevægelser i overensstemmelse med solens gang på himlen, som en tilstand af bøn, kosmisk sympati og resonans. For os udgør en sådan kosmisk orientering og blottelse en "bønfaldelse uden svar".[43] Denne eksistentielle orientering er en komponent i en radikal økologisk tænkemåde, hvor mennesket ikke er centrum for naturens bevægelser, hvor bønfaldelsen afviser enhver frelse, hvor naturen ikke er en cirkulation af ting, men et stadig udvekslende forhold af intensiteter, der emmer af overflod og rummer både skønhed og forbund, samt vold og massedød, og hvor den kosmiske musik ikke spiller for *du* og *jeg*, da vi udelukkende kan høre den, når vi forlader os selv.

Noter

1. Inger Christensen, *Chancen* (Gyldendal, 1980), 1.
2. Inger Christensen, *Del af labyrinten* (København: Gyldendal, 1992), 124.
3. Christensen, *Del af labyrinten,* 121.
4. Vladimir Vernadsky, *The Biosphere* (Copernicus, Springer Verlag, 1998).
5. Christensen, *Del af labyrinten,* 142.

6. Georges Bataille, *La Part Maudite* i *Œuvres complètes tome 7,* (Gallimard, 1976). Se også Jon Auring Grimm, "Solar Plexus: Solare sammenfletninger hos Georges Bataille og Inger Christensen", *Tidsskriftet Paradoks*, 14. januar 2021.
7. David Bohm, *The Essential David Bohm* (Routledge, 2003), 32.
8. Bohm, *The Essential David Bohm,* 25.
9. Jeg behandler den heraklitiansk-nietzscheanske tilblivelsestænkning og naturbegreb indgående i min bog *FLUX – en bevægelse mod en heraklitiansk nietzscheanisme* (Kunstnerforlaget Armé, 2011).
10. Christensen, *Del af labyrinten,* 115.
11. Carl Sagan, *Cosmos: A Personal Voyage, Episode 1: The Shores of the Cosmic Ocean.* (Public Broadcasting Service, 1980).
12. Georges Bataille, *Theory of Religion* (Zone Books, 1992), 41.
13. Bataille, *Theory of Religion*, 31.
14. *Brian Eno: Another Green World*, instr. Nicola Roberts (BBC, 2010).
15. Hartmut Rosa, *Det ukontrollerbare* (Eksistensen, 2020), 13.
16. Man kan med fordel læse: Martin Hauberg-Lund Laugesen & Peter Clement Lund, "Gode vibrationer: Om Hartmut Rosa som naturfilosof", *Tidsskriftet Paradoks*, 11. august 2022.
17. Christensen, *Del af labyrinten,* 130.
18. Bataille, *Theory of Religion*, 41.
19. Hartmut Rosa, *Resonans* (Eksistensen, 2021), 488.
20. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 25.
21. Georges Bataille, *Den indre erfaring* (Billedkunstskolernes Forlag, 2013).
22. Christensen, *Del af labyrinten*, 132.
23. Rosa, *Det ukontrollerbare*, 36.
24. Georges Bataille, *Erotikken* (Borgen, 2001), 23.
25. Laugesen & Lund, "Gode vibrationer".
26. Pierre Hadot, *The Veil of Isis* (Harvard University Press, 2004), 92.
27. Hadot, *The Veil of Isis*, 92.
28. Inger Christensen, *Hemmelighedstilstanden* (Gyldendal, 2000), 44.
29. Bataille, *Erotikken*, 28.
30. Inger Christensen, *Verden ønsker at se sig selv* (Gyldendal, 2018), 888.
31. Christensen, *Del af labyrinten*, 28.
32. Christensen, *Del af labyrinten,* 68.
33. Christensen, *Verden ønsker at se sig selv*, 891.
34. Thøger Larsen, *Sfærernes Musik* (Gyldendal, 1953), 38.

35. A.W. Schack von Staffeldt, *Digte* (Andreas Seidelin Forlag, 1804), 3.

36. Staffeldt, *Digte*, 4.

37. Laugesen & Lund anfører gode eksempler på den henvendende natur i deres anden artikel i nærværende serie, "Den store resynkronisering: Resonansens betydning for liv og politik", *Tidsskriftet Paradoks*, 15. august 2022.

38. Christensen, *Del af labyrinten,* 121.

39. Albert Camus, *Essays: vrang og ret: ungdommens land: sommer* (Gyldendal, 2015), 55.

40. Albert Camus, *Sisyfos-myten* (Gyldendal, 1995), 107–108.

41. Jon Auring Grimm, "At svømme med Camus", i *Studier i Camus* (Philosophia, 2014), 42.

42. Camus, *Sisyfos-myten*, 107–108.

43. Bataille, *Theory of Religion*, 27.

Paradoks

TIDSSKRIFT FOR FILOSOFI OG TEORI